


محمد أوسوس

# دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي

# دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡ ⵜⵉⵙⵏⴰⵣⴳⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⵙⵏⴰⵎⴰⴷⴰⵏⵉⵏ



المملكة المغربية
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية

# دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي

**محمد أوسوس**

**منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية**
مركز الدراسات الأدبية والتعابير الفنية والانتاج السمعي البصري
سلسلة الدراسات والأبحاث – 6 –

العنوان : دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي
التنسيق : أحمد عصيد
الناشر : المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
الإخراج والمتابعة : مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل
تصميم الغلاف : وحدة النشر
صورة الغلاف : الحبيب فؤاد
المطبعة : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
الإيداع القانوني : 2007/3000
ردمك : 9954-439-89-7

# تقـديـم

يضم هذا الكتاب مجموعة دراسات إثنولوجية متفرقة، بعضها أنجز منذ سنوات، ولم ينشر، والبعض الآخر تم نشره في بعض الجرائد الأمازيغية، وهي دراسات ينتظمها خيط رابط واحد يتمثل في كونها تشكل كلها محاولات لمقاربة واستجلاء بعض عناصر وأوجه الفكر الأمازيغي التقليدي، وبعض الرموز المتواترة في الثقافة الأمازيغية، التي تشكل خلفية الكثير من الممارسات والمسلكيات والتعابير المتداولة حتى الآن، من خلال الموروث الشفوي من ميثات mythes، وأساطير، وحكايات، أو انطلاقا من الطقوس والمعتقدات التي لا تزال سائدة في الأوساط التقليدية بالمجتمعات الأمازيغية. وأمام النقص الكبير في البحث الاثنوغرافي والميداني الخاص بكل المناطق الأمازيغية، وأمام قلة المصادر والمراجع المستجمعة للمتون والمادة الإتنوغرافية، فإن التركيز في المقالات المتضمنة في هذا الكتاب يقع أكثر على منطقتين تمثيليتين، هما سوس والقبايل بالجزائر، دون إغفال بقية المناطق الأمازيغية، حسب ما يتوفر من المعطيات.

ويؤطرني في هذه المقالات المتفرقة، والمتداخلة فيما بينها، كما سيلاحظ القارئ، هاجس أساسي هو إبراز بعض ملامح التصور الأمازيغي للكون، ورؤيته للعالم، والوجود، والحياة، واستخلاص بعض عناصر فلسفته العفوية من خلال الشذرات الميثولوجية التي قاومت النسيان حتى الآن، أو حظيت بالتدوين، والكشف عن التواصل الثقافي القائم بين بنيات ومظاهر وعناصر هذه الثقافة المتناثرة عبر رقعة واسعة بشمال إفريقيا رغم التباعد الجغرافي، ورغم المفارقات السياسية، ومكر التاريخ.

وسيقف القارئ من خلال بعض النماذج المدروسة على تأصل هذه الثقافة في التربة المتوسطية والإفريقية، وسيلمس استمرار بعض المظاهر القديمة الماقبل إسلامية في ممارساتنا وعاداتنا التي ترسبت في اللاوعي الثقافي المغاربي، وتحولت إلى مكبوتات تطفو على السطح بالنسبة للمتمرسين في دراسة الثقافة الشفوية، عبر بعض المعتقدات والطقوس، والمؤشرات اللغوية، غير أن بالإمكان أيضا رصد مختلف المؤثرات الخارجية الناجمة عن التلاقح الثقافي بين الحضارة الأمازيغية والحضارات المتوسطية والإفريقية، والتأثيرات العربية الإسلامية التي طبعتها ببصماتها أيضا.

ومن بين ما يطمح إليه هذا الكتاب أيضا الإسهام في تدوين التراث الشفوي الأمازيغي، خصوصا في شقه الحكائي، وتحديدا ما يتصل منه بالميثات والأساطير المتعلقة بالأصول، والمفسرة للظواهر، والمرتبطة بالخلق ونشأة الكائنات والكون عموما، والتي يعاني الباحث في المتخيل الأمازيغي من غيابها

أو ندرتها، لذا سيجد الدارس أو الباحث المعني في طياته بعض المتون التي يمكنه الاستئناس بها لتعميق البحث عن خصوصيات الفكر الأمازيغي التقليدي، وبعض ملامح ميثولوجياه، ورؤيته الكوسمولوجية، وبعض التصورات الاجتماعية والإيديولوجية التي تساهم في بلورة نظرته للنظام الاجتماعي والكوني، وللصلة بين الرجل والمرأة، وموقع هذه الأخيرة في المجتمع، وعلاقته بالسلطة السياسية.

# ميث تاسليت أونزار وطقوس الاستمطار

من الطقوس rites المعروفة في شمال أفريقيا بمختلف أنحائها و مناطقها سواء الناطقة بالأمازيغية أو بالعربية العامية، الطقس المعروف بـ(تاغنجا - taghenja ) أو تاسليت اونزار أي عروس المطر الذي يعد من أقدم الشعائر الاستسقائية، و يهدف إلى استمطار السماء حين تكون الأرض والمحاصيل مهددة بالجفاف و التلف و شح المياه. وتتشابه طريقة ممارسة الطقس بعناصرها الرئيسية في مختلف المناطق، و لم يتم تسجيل إلا اختلافات شكلية طفيفة جدا في ما بينها عموما حسب العرض المفصل الذي قدمه عنها المستمزغ الشهيرEmile laoust في مؤلفه mots et choses berbères ، حيث أفرد قسما مهما من هذا الكتاب لكيفية أداء شعائر( تاغنجا) عبر بلدان و قبائل شمال أفريقيا، و هو ما سنقدم عنه ملخصا موجزا، محاولين إبراز السمات المشتركة بين هذه الطقوس، ومساءلة رموزها، وبحث دلالاتها والميث المفسر لها بهدف استخلاص الرؤية التي تنطوي عليها :

## 1- طقوس (تاسليت أونزار) أو تلغنجا :

تتمثل طقوس( taslit unzâr ) أو تلغنجا/ تاغنجا في التطواف بمغرفة(أغنجا) مكسوة بزي عروس "تيسليت" في موكب تشارك فيه النساء و الأطفال، يرددون الأهازيج والأدعية، ويطوفون عبر الدواوير والقرى والأضرحة، و في الطريق يتم رش الدمية بالماء من أعالي البيوت، خصوصا من قبل السكان، و يتم تحصيل و استلام العطايا والصدقات من الأهالي، حيث تخصص موادها لتهيئة مأدبة طقوسية تقام قرب مجرى نهر أو على بيدر" أنرار"، أوفي مزار"أكرّام"، أو على قمة مرتفع حسب المناطق. هذه هي الخطوط العريضة لهذا الطقس، لكن بالطبع هناك اختلافات ضحلة في شكل الدمية والمواد التي تتخذ منها العروس أو كسوتها، أو في لقبها والأهازيج التي يتم ترديدها، ومن أمثلة ذلك أنه في أيت بعمران تحمل فتاة الدمية المسماة تلغنجا متبوعة بأخريات يرددن: telghonja numen s rebbi walli izgan ad agh ighit'، فيرش السكان الدمية والموكب بالماء، و في أيت بوزمور تحمل النساء المغرفة متقاطعة مع قصب ومزينة بعقد حيث تتخذ

هيئة عروس[1]. و في غرب الجزائر ترسم امرأة ملامح وجه الدمية المغرفة بواسطة الكحل على ظهرها المقببbombé، وتزينها بأثواب وحلي، فتحمله المرأة المسنة في طليعة الموكب الذي يردد الأهازيج أثناء طوافه، و يسكب عليه السكان الماء، و يقدمون لهم العطايا. وتسمى الدمية في القبايل بالاسمين معا (تاغنجا أو تاسليت أونزار) حيث يردد الأطفال خلال التجوال بها[2]:

anzâr anzâr
arebbi ssut id ar azâr
aman aman iwqlib
aghenja ittegririb.

ورغم أن الدمية تتخذ في الغالب من المغرفة(أغنجا) مكسوة بزي العروس، أو قد يكتفى بمغرفة أو ملعقة مطبخ بسيطة(تاغنجاوت) أثناء التطواف(كما هو الحال بتونس، جربة، مزاب...) فإنه قد يستعاض عن المغرفة بأشياء أخرى كالقصب "أغانيم" أو القمع "إينيفيف"، أو المسحاة la pelle[3]، و لكن هذه الدمى ورغم اختلاف ما صنعت منه، فإنها تظل تحمل إسم ghunja أو taslit unzâr telghonja .

ففي أيت سغروشن تصنع الدمية من قمع فوق قضيب "أيشّوض"، و يغطى بغطاء الرأس "تاسبنييت"، وقلادة تحملها أثناء التطواف. و في الريف يتم إلباس مسحاة على شكل عروس تسمى( تاسريت أونزار)[4]، وبإيبقّوين تحمل الدمية إلى عين ماء، حيث تسقى من قبل أعضاء الموكب مرددين: a rbbi arhêm agh s waman unzâr و يتم في النهاية تجريدها من ثيابها، وغرسها في ركام الأزبال، حيث تظل حتى يبللها المطر. وفي تسول يتم استعمال مسحاة مشدودة إلى مغرفة، ويسميها الأهالي باسم (مانطا) .

## 2 - الميث المرتبط بطقوس taslit unzâr

كل الباحثين الذين عرضوا لهذه الطقوس ووصفوها لم يوردوا في سياق دراستها، أو التعليق عليها أي ميث مؤسس لها، باستثناء Genevois الذي عثر على رواية شديدة الأهمية

(1) - E. Laoust -Mots et choses berbères. p. 206.

(2) - J - servier - Traditions et civilisation berbères- postes de l'année - pp.274 - 279.

(3) – المسحاة la pelle أيضا رمز خيري باعتبار وظيفتها المرتبطة بالمحصول الزراعي، والقمع (اينيفيف) هو ايضا مثل المغرفة نظرا لعلاقته بالسوائل، أما القصب aghanim فرمز للخصوبة وللفتاة العذراء، لذلك يحضر بكثافة في حفلات وطقوس الأعراس الأمازيغية بالمغرب والجزائر معا.

(4) - E. Laoust -Mots. p. 213.

دونها من قبيلة أيت زيكي بسباو بالقبايل، رغم أن بعض من كتب في الموضوع لمح إلى إمكانية أن يكون قد وجد ثم ضاع.

فهذا laoust المعروف ببحثه الاثنوغرافي المطول في هذا المجال يدرك أن هذه الطقوس الزراعية المقترنة بالتجدد والبعث، تأتلف فيها عناصرميث لم يتمكن الامازيغ حسب رأيه من بلورته، إذ يذهب إلى أن"الشعوب الاخرى غيرهم، قد تمكنت من أن تستخلص من طقوسها الزراعية المرتبطة بنمو النبات والخصوبة شخوصا رمزية بارزة جليلة على غرارIsis وDemeter وOsiris وZeus وغيرها"[1]، وهو نفس الرأي يشاطره تقريبا Henri Basset ، إذ يذهب بدوره إلى أن الطقوس الزراعية من مثل زواج تاسليت/الأرض (isli anzâr) لدى الامازيغ قد" أفسح المجال للميث على نحو مثير(لدى شعوب أخرى طبعا)، إذ خلقت مصر وسوريا واليونان وآسيا الصغرى حول تيمات مشابهة أعظم وأكثر الدورات الميثية cycles mythiques اكتمالا مما نقلته إلينا العصور القديمة. أما لدى الامازيغ، فلا ميث، لا شيء سوى الطقس، إنهم لم يعرفوا- حسب اعتقاده - كيف يستخلصون من هذه الممارسات السحرية المحاكاتية imitatives التي يعينون بها قوى الطبيعة على إتمام عملها التخصيبي والبعثي إلها أو آلهة أو بطلا يمتلك فعليا شخصيته المحددة أو أسطورته "..son mythe[2]. لكن هذا الرأي لم يمنعه من القول بأن ورود بعض عبارات أو كلمات في اللغة، من مثلtaslit unzâr(قوس قزح) قد يشير الى ميث لم يتح له التطور، أو بالكاد ولد ثم اختفى، وهو ما يجعله يتساءل ؟ هل تكون تاسليت اونزار(أي قوس قزح) هي الطريق الذي يسلكه unzâr للالتحاق بعروسه الجديدة؟

غير أن H.basset يسقط في فخ الأحكام القيمية التبخيسية، فيصرح بأن" الامازيغ ومع كل ما لديهم من عناصر بناء الميث إلا أنهم لم يتعدوا أساسات البناء، وتركوا الحجارة مبعثرة."[3]

أما René Basset فهو ينطلق بدوره من أسماء قوس قزح لدى الامازيغ، فيستعرضها عند بعض القبائل مثل أبشّي بواد ريغ، وأبكّاس (الحزام) بمنطقة(harakta) وتاسليت أونزار في زواوة (القبايل) وتيسريت أونزار في بطيوة، ولدى بني ايزناسن تاسليت أونزار أيضا وتاسليت ن إيكّنّا لدى بني مناصر، ويرى فيها أثرا لميث مفقود،" فقوس قزح ينظر إليه على أنه عروس المطر، وهذا الميث يرتبط بالكيفية التي يتم بها استثارة المطر لدى

(1) - Laoust -Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'Anti-Atlas- Hesperis- p. 419
(2) - H .Basset- Essai sur la littérature des berbères- pp.178-179.
(3) - R. Basse t- Recherches sur la religion des Berbères , pp. 16-18.

الامازيغ بالمغرب الكبير"[1] أي طقوس تاغنجا التي استعرض شعائرها لدى بعض القبائل.

فهؤلاء الباحثون يكادون يتفقون على أن طقوس تاغنجا تنطوي على عناصر الميث mythe، لكنهم عوض الإقرار بمحدودية مسحهم الاثنوغرافي، وتجشم مشقة البحث عن بقاياه التي توحي بها المعطيات اللغوية كما لاحظوا ذلك، أطلق بعضهم العنان للتهم المتسرعة التي يجدر بالباحث الاثنولوجي أن ينأى عنها قدر المستطاع.

اما الميث المعني الذي دونه Genevois فهذا نصه:

" في قديم الزمان، كان شخص اسمه anzâr ، وكان هو ملك (سيد) المطر، zik illa yiwm qqaren as anzâr, netta d'agellid n ugeffur أراد الزواج من فتاة رائعة الجمال تتألق حسنا على الأرض كالقمر في السماء، وكان وجهها ساطعا وثوبها من الحرير المتلألئ، وكان من عادة هذه الفتاة taqcict أن تستحم في نهر فضي البريق ، tetteccef g yiwn wasif,aman nes d imzârfen وكان ملك المطر كلما هبط إلى الأرض، يدنو منها فتخاف، ثم تعود إلى السماء، لكنه ذات يوم قال لها :

| | |
|---|---|
| ها أنا أشق عنان السماء | aqli gzemgh d igenwan |
| من أجلك يا نجمة بين النجوم | a yiwn g itran |
| فامنحيني من الكنز الذي وُهبته | fek yi akejjûd im fkan |
| و إلا حرمتك من الماء | negh am kkesgh aman |

فردت عليه الفتاة :

| | |
|---|---|
| أتوسل إليك يا ملك المياه | txilek ay agellid n waman |
| يا مرصع الجبهة بالمرجان | a bu teâsâbt lmerjan |
| إني إليك نُذرت | nekk i kecc i wumi yid fkan |
| لكني أخشى الأقاويل | maâna ugadegh imennan |

وبعد سماع هذه العبارات قام من عليها ykker fellas unzâr ، فأدار خاتمه، فنضب النهر على الفور، وجفت آثار الماء yaghul wasif nni d aghergher. فأصدرت الفتاة صيحة وتفجرت عيناها بالدموع، فالماء هو روحها، فخلعت ثوبها الحريري وظلت عارية

(1)- ibiden

rrûh is d aman, tettru ,tettru ,temmegh, tekkes talaba lêhrir, teqqim ttaârit, tesawl ar igenna

فخاطبت السماء قائلة:

| | |
|---|---|
| أنزار يا أنزار | anzâr ay anzâr |
| يا زهر السهول | ay ajejjig uzaghar |
| أعد للنهر جريانه | asif err as d lâinser |
| وتعالى خذ بثأرك | rûh err d ttâr |

في تلك اللحظة بالذات لمحت ملك المطر، وقد عاد بهيئة شرارة برق ضخم ifettîwj damerqran فضم إليه الفتاة، وعاد النهر إلى سابق عهده في الجريان asif yughal akken illa، فاكتست الأرض كلها اخضر «tezgzaw akw temurt».

ويضيف المخبر في سرده للميث: "هذا هو أصل تقليد(taslit unzâr)، ففي ظروف الجفاف يتم الاحتفال بأنزار، والفتاة التي تختار له كعروس بالمناسبة تقدم له عارية"[(1)].

1 - أولى الملاحظات التي يثيرها هذا الميث هي طبيعة العلاقة بين الميث و الطقوس rites التي يفسرها، إذ تجعلنا نتساءل أيهما أسبق، هل الميث mythe سابق و الطقوس تجسيد له، أم الطقوس سابقة و الميث جاء لشرحها، بمعنى هل وجد ميث(تاسليت أونزار) أولا، وشخص من قبل الأفراد في شكل طقوس هي عبارة عن لوحات من أدوات و حركات تهدف لإعادة بناء علاقة وجدانية مع anzâr في الظروف التي تستدعي تدخله أواستعطافه، عبر تقديم فتاة عارية تحاكي عروسه الميثية، أم أن الطقوس سبقت، وحيكت الأسطورة لترجمتها إلى مقولات، بحيث تشكل مجرد انعكاس إيديولوجي يوفر مستندا وأساسا له.

إننا هنا في الواقع نثير قضية طالما شغلت الكثير من الباحثين الأنتربولوجيين منذ لانغ حتى مالينوفسكي، مرورا بدوركايم وبرول وفان درلوي، و قدموا بشأنها وجهات نظر مختلفة، لكنها تدور حول محورين رئيسيين يختزلهما السؤالان اللذان طرحناهما آنفا، لذلك فإنه من الصعب إيجاد جواب لهذه المسألة التي باتت مسألة عقيمة، مثلها مثل السؤال ما هوالأول؟ الدجاجة أم البيضة بتعبير أحد الاثنوغرافيين.

(1) - Genevois-Un rite d'obtention de la pluie : la fiancée d'anzar-actes du 2'eme congrès International d'étude des cultures de la mediterannée occidentale II, SNED, Algérie 1978.

2 - في تعريفه للميث ذكر Mercea Eliade أنه يتكون من:

- أولا من رواية أفعال قامت بها كائنات عليا(أنزار و الفتاة الأرضية في نصنا).
- هذه الرواية تشكل قصة حقيقية بإطلاق(لأنها تتعلق بحقائق يؤمن بها الأفراد أو المجتمع الذي يتداولها).
- و تتعلق دائما بخلق شيء جديد، فهي تحكي لنا كيف جاء شيء ما إلى الوجود، وكيف وضعت قواعد لمسلك معين أو مؤسسة معينة أو طريقة معينة لأداء عمل، إن هذا "الخلق" لهو السبب الذي من أجله تكون الأساطير النموذج المثالي لكل فعل بشري محمل بالمعنى.
- و إننا إذ نعرف الأسطورة (الميث) فإننا نعرف أصل الأشياء، وتبعا لذلك نصل إلى السيطرة عليها، والتحكم بها حسب إرادتنا"أصل المطر، هوية البرق...في نصنا" لكن هذه المعرفة ليست مجردة، بل يمكن أن تعاش طقسيا، إما برواية الميث احتفاليا، أو بأداء الطقس الذي يعطيها المبرر[1].

وميث تاسليت أونزار الذي نحن بصدده تنطبق عليه كثير من عناصر هذا التعريف، إذ يعبر عن حقيقة مطلقة بالمعنى الإليادي، ويعتبر نموذجا قابلا للتكرار، لأنه يشكل مثالا للأفعال الإنسانية، لذا يعاش طقسيا .بواسطة شعائر(تاسليت أونزارأو تاغنجا) التي يشرحها، أو يفسرها، ويشكل خلفيتها الميثية.

3 - يتقاسم البطولة في هذا الميث شخصان: anzâr [2]ذو الأصل السماوي الذي يتم تشخيصه في الميث على أنه ملك أو رب المطرagellid n ugeffur ، والذي يتم التوجه إليه بتلك الصفة في الأهازيج المؤداة في موكب(تاسليت أونزار) كما سنرى لاحقا في طقوس أيت زيكي (مصدر الميث). وقد نجد لهذا التشخيص آثارا أخرى في شمال أفريقيا في غير الطقوس والأهازيج المصاحبة لها، من مثل ما ذكره Henri Basset عن حكاية متداولة ب(واركلا- الجزائر) يرد فيها anzâr مشخصا أيضا، أو من مثل الاسم الذي يطلق على جهة الغرب التي يتوقع منها المطر عادة في سوس، وهو tît n anzâr [3] (أي

---

(1) - ميرسيا إلياد- مظاهر الأسطورة- ترجمة؟ نهاد خياطة- ص.ص. 9-10.

(2) - في القبايل يتم التمييز بين ageffur المطر،anzâr رب المطر أو ملكه، بينما في بقية المناطق يصير أنزار هو مياه المطر ذاتها وسيدها أو ربها. وفي فيكيك يستعمل لفظ abica. وبين المطر والسماء علاقة لغوية· igenna (السماء) كلمة تمكنت من أن تحل بالتداعي محل أنزار في كثير من المناطق كالطوارگ مثلا(agenna) ، بل إن igenna تشترك في جذرها اللغوي مع ألفاظ أخرى ترتبط بالمطر مثل: asigna-asegnu الغمام، وignu أوtignut مطرة مصحوبة برعد.

(3) - Boumalk-Bounfour, Vocabulaire usuel du tachelhit - p. 29 (anzâr)

عين المطر)، بما يوحي بكون الناس يعتقدون ربما أن المطر يصــدر مـن عيـن anzâr (كالدموع). الشخص الثاني في الميث هو الفتاة الحسناء التي تتوقف حياتها على الماء الذي يجود به (أكلّيدأنزار) وتمثل عروس المطرtaslit unzâr، كما ترمز للأرض"الأم" التي يخصبها مطر السماء حسبما وصفت به في احدى الأغاني التي ترددها النساء في طقس أيت زيكي حين ينهين طوافهن بالعروس حول الضريح :

| | |
|---|---|
| أيها الملك المطر | a yagellid a yanzâr |
| انهارت الأرض الأم | tyemmat tamurt teghli |
| من اجلك تمسكت بالصبر | fellak ay tugh ssber |

أو تمثل صنوها أو بالأحرى ضرتها، كما يرد على لسان الفتاة المجسدة لها في نفس الطقس:

| | |
|---|---|
| أنا و الأرض ضرتان | nekk d tmurt d takniwin |
| تزوجنا برجل دون أن نراه | nugh argaz urt nzêrr |
| أثداؤنا جافة | uffan negh qquren |
| فكيف بمكانها أن تدر؟ | ulac ff ara d neggin |

فاتصال أنزار السماوي والفتاة الأرضية هو المسؤول عن الخصوبة والاخضرار، بما يعني أن هطول المطر إنما ينجم عن زواج كوني بينanzâr، الماء المطري السيد الملك(وضمنيا الإله) agellid، ذي القدرة على الإخصاب (بو تزمرت) كما يوصف في نفس الأغنية الطقسية، وعروسه(الأرض) : تاسليت أونزار، أو ما يتماهى معه.

**4** - و في قبيلة أيت زيكي المشار إليها، وهي المنطقة التي التقط منها هذا الميث بالقبايل، يتم الاحتفال بطقوس تاسليت أونزار بهذه الطريقة التي وصفها Genevois(1):

تقوم سيدة مسنة من القرية تحظى بالهيبة والحب بين قومها بتزيين فتاة على أنها عروس أنزار تاسليت أونزار، وتسلمها مغرفة أغنجا، وطيلة مراحل التطواف تردد العروس صيغا وأهازيج مطالبة بتدخل أكليد أنزار، منها :

---

(1) - Genvois - نفس المرجع السابق

| | |
|---|---|
| a yanzâr, aghenja yekkaw | أيا أنزار المغرفة يبست |
| ighab uzegzaw | اختفت علامات الخضرة |
| tislit ghur-k te3na | عروسك تتوسل إليك |
| a yanzâr, imi k tebgha | أيا أنزار لأنها ترغب بك |

وخلال الجولة يتم رشها بالماء، ومنحها عطايا، ويتوجه الموكب الذي يكبر بانضمام أعضاء آخرين خلال تطوافه إلى أحد الأضرحة والمزارات، وهو يردد:

| | |
|---|---|
| anzâr !anzâr ! | أنزار!أنزار! |
| ay agellid rêz d aghurar | أيها الملك كف عنا(أكسر) الجفاف |
| a ttebbw nn3ma wdrar | كي ينضج المحصول على الجبل |
| a tternu tin uzaghar | وينمو منتوج السهل |

و في المزار يتم تهييء طعام من المواد المحصلة، وبعد ذلك تجرد المرأة المسنة العروس من ثيابها، وتلفها عارية بإحدى الشبكات المستخدمة لنقل ضمات السنابل والعلف (filet à fourrage) للدلالة على أنه لم يعد هناك في الأرض أثر لعشب أخضر، حيث تطوف الفتاة حول الضريح سبع مرات، وهي تمسك بالمغرفة في يدها، بحيث يكون رأس (أغنجا) أمامها كما لو أنها تطلب ماء، ثم تردد واهبة نفسها لرب المطر:

| | |
|---|---|
| ay at waman, awi t id aman | يا أسياد الماء، امنحوني الماء |
| nefka tarwiht i wit yebghan | إني أهب روحي لمن يريدها |

وتنتهي طقوس (تاسليت أنزار) باجتماع الفتيات البالغات سن الزواج حول الفتاة المجسدة لعروس أنزار، ويبد أن بلعب ما يشبه كولفا أمازيغيا يعرف باسم زرزاري، أو تاكورا ، أو شيرًا ، أو أوجًا[1] في مناطق أخرى. وهي لعبة جد منتشرة بوطن الأمازيغ (بشمال أفريقيا)، وذات طابع طقوسي مرتبط بالمطر والخصوبة، ويتم فيها اللعب بكرة من الفلين، أو عظم، أو خشب، أو صوف، بمضارب وعصي، حيث يتم التنازع عليها حتى يتمكن أحد اللاعبين أو اللاعبات(في هذا الطقس) من إسقاطها في حفرة، حيث تمثل

(1) - تتعدد أسماء هذه اللعبة عبر تراب شمال إفريقيا، من تاكورا إلى تاكوركشت في بعض مناطق سوس إلى شيْرا أو شارًا في حاحة او اوجّا في الأطلس الكبير، او زرزاري وتاخناشت وتاغولالت في القبايل وتاكريكرا لدى التوارگ، تيكورت لدى زناكة موريطانيا...

الكرة المرمية في الحفرة البذرة المزروعة[1]. فإذا حدث ذلك(دخول الكرة إلى الحفرة) تردد العروس أهازيج أخرى هذا مقطع منها:

ay anzâr , ay agellid n lâali
d tarwîht iw i yeâzizn
ma icrêd it id, a t yawi

وترد عليها الفتيات المشاركات في اللعبة بأبيات أخرى منها:

| | |
|---|---|
| لقد بلغنا المراد | neqdâ d taghawsa |
| هبط الملك إلى الأرض | agellid yers-d ar leqaâa |
| و العروس خضعت راضية | tislit tesbbeb terdâ |
| أيها الملك احمل إلينا المطر | ay agellid awi-d lehwa |

و تختم الطقوس واللعبة بدفن الكرة حيث الحفرة، وتولي النساء أدراجهن إلى بيوتهن قبل غروب الشمس.

وكما هو ملحوظ، فإن هذه الطقوس تحفل بالكثير من الرموز والدلالات، وتزخر بكم من الأغاني والأهازيج الشعرية الجديرة وحدها بالدراسة والتحليل، وهي، وغيرها في مختلف طقوس تاغنجا أو تاسليت أونزار في المغرب و الجزائر خصوصا، ونظرا لغناها وتنوعها تجعلنا نجرؤ على الحديث عن أدب أمازيغي للاستمطار[2] مرتبط بأسطورة أسلي وتاسليت أونزار، ينتظر من يبحث عن بقاياه المحفوظة أو يضم في مؤلف ما جمع منه من قبل الباحثين الأثنوغرافيين الأجانب من أمثالLaoust و Genevois وServier ..الخ.

(1) - Encyclopédie berbère -TomeVI-Edisud-Aix en province-1989-pp. 795-797.

(2) - في تازناخت(ايت سمگان) يسمى طقس تاغنجا باسم طونزال، ولا شك انه تحريف لتونزار celle d'anzâr. ومن الأهازيج التي يتم ترديدها a tunzâl ,awi taghart, tawi-dd aman . وفي الأوراس يردد ما يلي aghenja ya aberja ittiraren deg ufrag,a tijnaw iâlan,ellefmt anegh-d i waman . في الجنوب بالأطلس الصغير الغربي تردد الأنشودة التالية:

bellghonja wa numen s rebbi
Walli izdâren ad agh-d ighit
Ut a ygenna s yan idil unzâr
Wa taghla tasbaâayt
Tenna yagh teghli d imula, tenna tra ighri zgzawn(a )
Wa taghla d izimmer mmutnin gh imula zegzawnin
Wa titrit rêzm-d I waman mmimnin, yagh fad imula
Fekat agh-d akw tagra d inifif, a nagwm ifrêd ad waman
Rezâgn agh ur yad mmimn(i)

انظر أنشودة بلغنجا- من تدوين محند تيمسورت في جريدة أدرار ع 22 مارس 1995 ص. 2)، وفي ايت شيتاشن تردد الأهزوجة التالية:

A telghonja g anex-d anzâr
A telghonja awi-d anzâr baba rebbi
A tenker tuga g ighalen
Ad ilin izamaren

وكما يتضح، يمثل الطقس محاكاة فعلية للميث السابق، إذ يهدف إلى استمطار أنزار، وإثارة فعله المخصب عبر التأثير فيه جنسيا وتقديم عروس عارية له تمثل العروس الميثية التي يحكي عنها الميث.

وفي هذا الطقس بالذات يلاحظ اقتران تاغنجا (المغرفة) بالفتاة العروس التي تطوف بها، غير أن التركيز يقع على الفتاة أكثر مما يقع على المغرفة، وهذا يعزز الافتراض بأن الدمية المحمولة " تاغنجا" ربما تكون مجرد صورة أو تمثال يراد منه أن يحل محل عروس حقيقية يمثلها، وتقدم إلى الاه المطر كما يؤكد الميث، ومما يدعم ذلك، الطقس المعتمد في إيبقّوين بالريف الذي تقدم عرضه، والذي يتم فيه في نهاية أدائه تعرية الدمية العروس(تاغنجا)، وغرسها في مزبلة حتى يبللها المطر أنزار، بينما تعمد مناطق أخرى إلى توظيف فتاة حقيقية في شعائر الإستمطار، كما هو الحال في إيساكّن[1] مثلا، حيث يتم الاستعاضة عن المغرفة بما تمثله أي صبية يتيمة يتم التجوال بها محلولة الشعر، ومقيدة اليدين خلف ظهرها إذ تتقدم بها النساء مرددات: أمان، أمان أونزار، وتعملن على إبكائها كما بكت العروس في الميث لاستثارة المطرأنزار. والوضعية التي تقدم بها هي "نفس الوضعية الطقوسية للعروس العذراء التي تسلم لزوجها في الليلة الأولى مقيدة اليدين والرجلين محلولة الشعر" وفي منطقة تامجيلت (جبل بويبلان - قبائل أيت جليداسن) يؤدي السكان بعد منتصف النهار من رأس السنة طقس "تيسليت ن-واسيف" حيث تختار أجمل بنات القرية لتقطع الوادي خمس مرات وهي مكشوفة الشعر يرافقها الناس بدعوات "أد إيغودا أوسكّاس"[2]. وتجدر الإشارة إلى أن النساء في نواحي أكادير كن يذهبن في الماضي أثناء الجفاف إلى ضفة واد سوس، وهن يرددن الأهازيج، ويتجردن من ثيابهن، ويظلن عاريات، حيث يحاولن استثارة المطر (أنظر محمد كراني- جريدة: tidmi-n16)، فهن بذلك يعشن طقسيا الميث، ويكررن فعلا أسطوريا قامت به عروس المطر المستحمة في النهر"أسيف" عارية في الميث، حيث أثارت غريزة أنزارالذي أغدق عليها من سائله، فاخضرت الأرض. إنهن يتخلصن بالميث المستبطن، وعن غيروعي، من الزمن الكرونولوجي، ويستعدن الزمن الميثي الذي جرى فيه الحدث البدئي: أي الزمن الأسطوري المقدس.

لقد أجمع كل الباحثين على الوحدة المثيرة لطقوس الاستسقاء (تلغنجا) بشمال إفريقيا، لأنها ترتبط بنسق رمزي واحد ومتشابه، وتستند إلى خلفية ميثية قديمة، ورؤية كونية أمازيغية واحدة لعلاقة السماء بالأرض، ولموقع الإنسان في هذا العالم، وهي طقوس

(1) - Laoust- mots et choses berbères p. 246-247.

(2) - عزيز أجهبلي - راس السنة الأمازيغية - جريدة العلم الأمازيغي - عدد 81 فبراير 2007.

تتفق كلها على إضفاء مواصفات العروس على الشخصية المركزية فيها سواء أكانت فتاة أم بديلا لها (المغرفة) بتزيينها بالحلي، وتشخيصها برسوم إنسانية، وحملها كعروس حقيقية في موكب مناظر لموكب الزفاف الإنساني نحو زوجها anzâr ، ويتم رشها في الطريق بالماء كما يتم بالنسبة لعروس حقيقية في احتفالات الزفاف الامازيغية "تيمغريوين". وما يزيح الشك تماما هو كون anzâr ذاته يحضر في موكب الدمية ويحمل اسم أركاز ن تلغنجا (زوج تلغنجا) في طقوس إينفضواك، ففي قرية تاسمسيت[1] تطوف عجوز بدميتين تمثل الأولى (تلغنجا) العروس، وتصنع من مغرفتين متقاطعتين، والثانية زوجها (أركاز ن تلغنجا) وتصنع من مدق(asakwm(pilon يتم إلباسه خرقا سوداء تشبها بالسماء السوداء الملبدة بالغيوم، وخلال التطواف تردد بعض النساء: telghonja,makkem ilan (أتلغنجا من تزوجك!) فيرد البعض الآخر: aman unzâr akkm ilan (ماء المطر تزوجك). ويمثل المدق الذي يستعمل في هيكل أركازن- تلغنجا صورة للقضيب phallus وعلامة ذكورته، إلا أن" العضو الجنسي ممثل ومستعمل طقوسيا في هذه الحالة لا باعتباره عضوا تناسليا، بل باعتباره عضوا مفرزا للسائل الذي يتماهى رمزيا مع المطر"[2] إذ ينظر إلى المطر "أمان أونزار" على أنه سائل ينجم عن التقاءanzârسيد المطر أو السماء igenna أو زيجته المقدسة مع الأرض الأم، كما يفرز الزوج السائل المنوي (أمان أوركاز كما يسمى أحيانا في القبايل) بعد اتصاله بالعروس، لذا وجب محاكاة هذه الزيجة الكونية المقدسة (hierogamie): (سماء- أنزار/ أرض- تاسليت أونزار) طقوسيا لاستسقاء الأرض بالسائل المطري بواسطة إتاحة اقتران تاغنجا ممثلة عروس المطر وبديل المرأة والأرض العذراء غير المخصبة، بزوجها"أنزار" سيد المطرالمشخص للمبدأ الذكوري السماوي المخصب.

إن هذه الزيجة الكونية كوسموگونية cosmogonie ، وبيوكَونية biogonie[3] في الآن ذاته، حيث تجدد خلق الحياة عبر سقي الأرض، وإخصابها، وتحقيق تواصل سماء- أرض مجسدا بقوس قزح الذي يسمى عموما في أغلب المناطق الامازيغية باسم تاسليت أونزار (عروس المطر) والذي يعتقد في(إيمسگّينن) مثلا أنه ملتقى الأرض والسماء taslit unzâr igat ghilli gh izdi igenna d wakal، فقوس قزح (تاسليت أونزار) بألوانه المتعددة كألوان ثوب العروس، وكما يدل على ذلك اسمه، يمثل في الكوسموغونية الأمازيغية القديمة الأرض، وقد زفت لأنزار الذي خصبها.

(1) - Laoust-Mots et choses berbères p. 215-216.
(2) - ibidem- pp.216-217.

(3)- الكوسموگونية cosmogonie هي الميث المرتبط بخلق الكوسموس (الكون)، والبيوكَونية biogonie هو المتعلق بخلق الحياة.

وتجدر الإشارة إلى أن قوس قزح يعرف في الدارجة المغربية باسم (عروسة الشّتا)، وهو ترجمة حرفية لتسمية (تاسليت أونزار)، وهو تركيب لا يمكن فهمه استنادا إلى خلفية ثقافية أو أسطورية عربية، بل إنه يحيل على المتخيل الامازيغي، والجذور الميثولوجية الشمال إفريقية، مما يؤكد كون الثقافة الشعبية المتداولة لدى الناطقين بالعامية العربية في المغرب، بل وفي المغرب الكبير بأكمله في كثير من عناصرها، إن لم نقل في أساسها الانثروبولوجي تقوم على قاعدة أمازيغية، وتمتح من المطمور الميثي الشمال الإفريقي القديم.

### 3- ميث tislit anzâr والزواج البشري :

بما أن كل ميث كوسموغوني يعتبر ميثا نموذجيا بامتياز، فانه يشكل نموذجا للسلوكات والأفعال البشرية كما بينا أعلاه حسب ميرسيا الياد، لذا اعتبر القران البشري بمثابة محاكاة للزواج الكوني المقدس[1]، وطقوس الزواج والسلوك الجنسي للبشر تصبح ذات بنية كونية لأنها تعيد إنتاج الزواج المقدس، وتحديدا اتحاد السماء (ممثلة باله المطرanzâr) والأرض، حيث يتماهى الزوج والزوجة بكل من السماء والأرض، فيصير العريس سماويا والعروس أرضية، وهذا يتيح لنا فهم الكثير من المسلكيات والطقوس المؤداة في احتفالات الأعراس الامازيغية والتي منها "رش العروس بماء العيون المكرسة لذلك أو جعلهن يستحمن في الأنهار، وهي طقوسيات تؤدى في نقاط كثيرة من بلاد الامازيغ، ويعرف يوم ممارستها في حفلات الزفاف في الجنوب ب (أسّ ن تاركًا : يوم الساقية) حتى في الأنحاء التي اندثر فيها هذا التقليد تقريبا (مثل ايحاحان)، ففي ايداوكنسوس(سوس) مثلا تصل العروس ليلا إلى بيت زوجها، وفي الفجر تقاد نحو ضفة الساقية "تاركا" فيدخل العريس يديه في الماء، ويسقي عروسه ثلاث مرات ثم يرشها على صدرها بذلك الماء[2]، وتفعل العروس نفس الشيء، وفي إيمجّاض(تيزنيت) تؤدى نفس الشعيرة وأثناء العودة يتم رش العروس بالماء من قبل الأطفال، وفي تاناتامت (ايداومارتيني)[3] يستحم العرسان الجدد في الساقية، ويتراشون بالماء كذلك. في الأطلس المتوسط يسمى هذا التقليد باسم ass n yigem (يوم اغتراف الماء) يوم الارتواء أو (أسّ ن - تيسّي) حيث "تخرج العروس في موكب نسائي و تقصد مكانا ما، وبعد الرقص والغناء تدخل العروس رجلها في الماء.. وتستقي الماء لتأخذه إلى المنزل، وترمي حبات اللوز إلى السماء لتسقط كحبات المطر، فيتخاطفها الأطفال"[4]، وهو طقس مماثل لما يتم في القبايل أيضا إذ

(1) - Mercea Eliade, Sacré et profane - p. 126.
(2) - E. Laoust -idem - p. 238.
(3) - Narjys El Alaoui,Le soleil,la lune et la fiancée végétale, p. 70.
(4) - محمد اهريشي- حورروس و تامازيغت-ج 2- جريدة تاويزا- ع 57- يناير 2002.

تقصد العروس في اليوم الثالث أو السابع ينبوع حيها "تالا" حيث تغرف الماء وترمي الفول إيباون [1].

كل هذه المعطيات والأمثلة تؤكد أن الطقوس المؤداة تندرج في نفس نسق الخصوبة والإحياء مع طقوس تاسليت اونزار، فكما أن سكب الماء على تاغنجا في طقوس الاستمطار على سبيل المثال يؤدى إلى استنزال المطر، فإن رش العروس يهدف إلى إخصاب العرائس والأرض معا، بل إن في بعض مظاهر احتفالات الزفاف ما يوحي أن العريس يتماهى مع أنزار anzâr السماوي، كما ورد في ميث تاسليت أونزار، ففي إيحاحان، وإيمي ن تانوت، وأركانا بالجنوب حين تصل العروس إلى باب بيت الزوجية قادمة من بيت ذويها يتم ترديد: لوح لّوز أيسلي ، فيطل العريس من سطح البيت، فيطلق عيارا، ويلقي باللوز من الأعلى نحو عروسه في الأسفل[2]، ذلك أن إطلالة العريس من شرفة المنزل يجعله يتمثل بأنزارالذي يطل من قبة السماء على عروسه الأرضية في النهر(الأسفل) ، وإطلاقه للعيار الناري تأكيد لرجولته، وقد يكون محاكاة لصوت الرعد الذي يعقبه سقوط زخات المطر المتمثلة في هذه الحالة في اللوز: رمز الخصوبة الذي تلقي به العروس في طقسass n yigem في الأطلس المتوسط نحو السماء كي يسقط كالمطر كما ذكرنا أعلاه.

إن زواج ايسلي (العريس) وتيسليت (العروس) يتخذ لدى الامازيغ بعدا كونيا يناظر زواج السماء بالأرض، وزواج أنزار بتيسليت أونزار، وهو اقتران تكاملي يتم تمثيله على المستوى الرمزي أيضا بزوج: asakkwm–taferdut (المدق pilon– الجرن mortier ) الذي يعتقد في إحدى الشذرات الاسكاطولوجية (الأخروية، المرتبطة بنهاية العالم ) بالجنوب (ايحاحان تحديدا) أنه سيتولى دفن آخر من تبقى من البشر على البسيطة حينما يفنى الجميع، إذا حلت نهاية العالم: wanna d igguran f udem n wakal gh ufgan, ratt temdêl teferdut d usakkwm فهذا الزوج يتخذ طابعا كوسموغونيا يمثل فيه المدق (أساكّم أوأفردو أو أزدوز) كما رأينا في طقس قرية تاسمسيت (argaz n- telghonja) بديل السماء، ورمز القوى المخصبة التي بدونها لا تحمل المرأة أطفالا، ولا تنتج الأرض ثمارا، ولهذا يتم استقبال العروس على عتبة الباب من قبل أم العريس حاملة للمدق (أساكّم) في إيمي لجامع (اينتيفن)[3] كرمز لمبدأ الذكورة وصورة للقضيب، يؤكد ذلك ورود المدق في الأمثال ككناية عن الذكر، إذ يقال في

(1) - انظر دراسة( من الفول إلى النجوم) ضمن هذا الكتاب.

(2) - E.Laoust, Noces berbères- p. 156.
(3) - Laoust -Noces berbères- p. 82.

الريف[1] azduz s addu tesrit,nettat teggumma a tessiwr في القبايل أيضا[2] azduz ddaw teslit,tislit teggumma a tentêq أي المدق تحت العروس، وهي عاجزة عن النطق.

أما تافردوت الجرن فهي مثل المغرفة في تاغنجا، ترمز لرحم الأم والأرض معا كما يتضح في الطقوس، ومن أمثلتها أن النساء في قبيلة زمور[3] إذا رغبن بانحباس المطر حين تهدد غزارته المحصول، فإنهن يعمدن إلى ملء جرن(تافردوت) بالماء، وتغطيته بلويحة planchette ، ومواراته في التراب بعمق ضحل جدا، ثم يمررن طبقة خفيفة من الأرض فوقها، ويضرمن النار عليها، ويعني هذا أن الأرض مرموزا إليها بالوعاء (تافردوت) قد ارتوت حتى غصت بالمياه، وباتت في حاجة إلى الشمس(وبديلها النارفي الطقس- الجفاف واليبس) لتجفيفها. ويؤكد هذا الارتباط بين رحم الأم والأرض وتافردوت طرق هذه الأخيرة إذا عسر وضع الحامل في سوس ar sduqquren taferdut igh teggummi temghart attaru كما أن سماع الحبلى صوت دق الأوتاد (تيكَوسين) في الأرض[4] أثناء تسدية النول igh rad gern azettâ يهددها بخطر الإجهاض والولادة قبل الأوان حسب المعتقدات المحلية في سوس أيضا، فدق الأوتاد في الأرض يعادل دق الجرن، ومن تم التأثير على رحم الأم.

إن زوج (asakkwm-taferdut) الذي لا يستغني أحد طرفيه عن الآخر، يمثل صورة للعالم imago mundis[5]، وضمن هذا الإطار نفهم وظيفة دفن آخر البشر التي وكلت إليه، فهو يختزل رؤية كونية تتأسس على ثنائيات ذات بعد كوني، تنبني عليها طقوس تاغنجا وأعراس الامازيغ وميث تاسليت اونزار، وتشكل مبدأ الخلق في التقاليد الامازيغية، وتعد بنيات راسخة في ثقافتنا الشعبية، بحيث تنعكس على سلوكيات وعلاقات الأفراد في المجتمع التقليدي، ونجد لها تجليات في مأثوراتنا الشفوية(أمثال- أشعار-حكايات- ألغاز..):

---

(1) - Bentolila, Proverbes berbères- p.32.

(2) - Sakina Ait ahmed, Inzan : proveres berbères de kabylie- p. 89 يضرب هذا المثل لمن يعاني في صمت، ويرفض الإفضاء بهمومه للآخرين

(3) - Archives Berbères 1915-1916,Ed Alkalam-Rabat-1987 p. 157.

(4) - عملية تسدية النول تتم بالضرورة على الأرض مباشرة في سوس، لا في أرضية مبلطة.

(5) - لدى السارا في تشاد ميث خلق حول أصل الشعوب والأعراق مرتبط بالمدق والجرن ، حيث تحمل أم فتاة ميتة راس ابنتها إلى الخالق le demiurge، وتتوسل إليه أن يعيد إليها الحياة، فيدق هذا الأخير بمدقه الجرن، ومع كل دقة تخرج جماعة أو حشد من الناس من أعراق وملل مختلفة(زنوج، اورويبون، مسلمون..)، وفي الدقة الأخيرة فقط تخرج الفتاة حية. وفي رواية أخرى يوحي شحرور إلى توامين بأن ياخذا قطعة من تمرة الدباء(calebasse)، ويسحقاها في جرن، وخلال الدقة الأولى خرج البيض ثم السود في الثانية، وفي الأخيرة خرج أبوهما وامهما ( انظر : Paulme, La Mère dévorante 1-Gallimard - 1978, p. 304 - Denise).

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الزوج تافردوت/ أساكم قد يستعاض عنه بزوج اخر هو agelzim/taryalt في argana، او aserwi/aghenja في قلعة مكونا، وهي كلها أزواج تمثل الزوج الكوني سماء/ أرض، ذكر/أنثى، محتوى/ محتو.

| | | |
|---|---|---|
| ميث تاسليت اونزار | ← أنزار(إله المطر): تاسليت أونزار | سماء : أرض |
| طقوس تاغنجا | ← أرگازن- تاغنجا : تاغنجا | : : ذكر : أنثى |
| احتفال الزفاف- تامغرا | ← إيسلي (العريس) : تيسليت | أساكم : تافردوت |

## 4 - رمزية تلغنجا وطابعها الكوني المقدس :

إن اقتران طقوس الاستمطار(تلغنجا- تاسليت اونزار) بلعبة "تاكورا" أو"شيرّا" أو"أوجّا" ..كما رأينا بالنسبة لطقس أيت زيكي، هو أمرمنتشر في شمال افريقيا كلها، وقد لاحظ ذلك كل الباحثين في هذا المجال تقريبا مثلDoutté وJouleaud وWestermark و Laoust بعدهما . فلدى أيت واراين مثلا، تقوم امرأتان، أو ثلاث نساء عاريات بلعب تاكورا لغرض الاستمطار، وفي تسول بتازة يتم استعمال تاغنجاوت(مغرفة صغيرة) لقذف الكرة، وفي راس الواد يجتمع الناس في ساحة أساراگ، وينقسمون إلى معسكرين: الرجال من جهة والنساء من جهة أخرى، فيمارسون اللعبة إذا هدد الجفاف المحاصيل، بينما وحدهن النساء يمارسنها، ولنفس الغرض في تاجّگالت (حوز مراكش)[1]. وتمثل الكرة (أوجّا أو تاكوركشت أو شيرّا في سوس والأطلس الكبير) البذرة والماء، والهدف هو رميها في الحفرة، لأن ذلك يعد بمثابة سقي للبدور والأرض، لذلك يصيح اللاعبون بعد أن تقع الكرة في الوقبة المحفورة في سوس والاطلسين: isswatt in أي سقاها، وفي القبايل يضيفون بعد صيحة isessu it (لقد سقاها): arebbi isessu agh d waman (سقانا الله ماء)[2]، فالهدف المراد تحقيقه اذن هو إيسّوي[3] (السقي). ومما يؤكد ذلك أن الكرة التي ترمى في الحفرة في إيحاحان تسمى بشيرّا أو شارّا، وهو اسم يفيد أيضا بصيغة أشرّا أو أشارّا معنى حبة البرد (تابروريت)[4]، كما أن الحفرة ذاتها تحمل اسم تانوت ( البئر الصغير) في سوس عموما[5] وتارگا الساقية في الأوراس بالجزائر[6]، وتملأ بالماء خلال اللعب في ايت حربيل. وفي بني سنوس(الجزائر) يعتبر فائزا الفريق الذي ينجح في سقي اثني عشر حمارا "إيغويّال" ، ومعناه ضمان المطر والخصوبة طيلة السنة(12 شهرا)[7]، والملاحظ انه

---

(1) - Laoust - Mots et choses berbères pp. 242-243.
(2) - Jean Servier- tradition et civilisation berbères -portes de l'année- p. 291.

(3) - من الاصطلاحات الجديدة timgissin المستخدمة في القبايل للتعبير عن معنى الهدف but لفظ iswi ، وهو مستعار من لعبة تاكورا( انظر معجم amawal n temazight tatrart )، كما يستعمل الإذاعيون في الأخبار الرياضية (تاشلحيت) لفظ timsswit. ويسمى اللاعب الذي يكون في شرود hors jeu خلال ممارسة اللعبة باسم (إيميكرن - وامان) في أشتوكن
(4) - محمد شفيق- المعجم العربي الأمازيغي- الجزء الأول- مادة برد ص، 165.
(5) - في طقوس العرس بمنطقة timgissin يسمى الينبوع الذي تقاد إليه العروس لغسل قدمها الأيمن ب tanut n teslatin، انظر p 168 Noces berberes

(6) - Germaine Tillion- Il était une fois l'ethnographie - p. 153.
(7) - Jean Servier- Traditions et civilisation berbères -portes de l'année - p. 292.

حتى الآن يتم التعبير عن تسجيل الأهداف في كرة القدم العصرية ببوادي الجنوب المغربي: isswa aghyul ، وهي العبارة المستعارة من لعبة (شيرّا، اوجّا..) التقليدية.

و تجدر الإشارة إلى أنه في بني سنوس دائما، ومن أجل تشكيل الفريقين اللذين سيتواجهان في اللعبة، يغمض أحد اللاعبين عينيه، فتقدم له العصي التي تستخدم في قذف الكرة الواحدة تلو الأخرى، فيقول جزافا؟"السماء" أو "الأرض" فيتشكل المعسكران المتقابلان اللذان يحملان اسم هذين المبدأين الكونين[1]، وكأن المواجهة بينهما ذات بعد كوني (سماء/أرض)، هو ما يشكل أساس أو خلفية طقوس تاغنجا وميث تاسليت أونزار، ويجعل هذه اللعبة تكتسي طابعا سحريا دينيا magico-religieux مؤثرا على المناخ.

إن طقوس تاغنجا إذن تجمع كما لاحظ ذلك Camps[2] العراءالمهيّج (nudité provocatrice) ورمز المغرفة الحاوية، ولعبة الكرة: صورة البذر Semence الذي يتسرب إلى الأرض" وهو أمر يمكننا من إلقاء الضوء على جانب من أسباب اختيار المغرفة الخشبية(أغنجا) لأداء هذه الطقوس، فكما تبين فيما سبق، فإن حضور هذه المغرفة في طقوس الاستمطار بشمال أفريقيا يعتبر كثيفا وكاسحا، وتوظيفها قد يعود إلى العوامل التالية:

◆ كونها أداة مطبخية وعائية بطبعها، وبالتالي أنوثية، وبالنظر إلى صلتها الجوهرية بالسوائل، فهي تستعمل لاغتراف الماء أو المرق أو غيره، أو لسقي الكسكس(إيسوي ن سكسو)، وتأديتها لفعل السقي إيسّوي[3] قد يبرر استخدامها في الاستمطار، فهي تحمل في الطقوس الاستسقائية بأولاد يحيى مملوءة ماء من قبل فتيات، يطفن بها لترجمة رغبة الناس في سقيها، إذ تتحول إلى رمز أو بديل للأرض في هذه الطقوس.

◆ لكونها مقعرة، مجوفة concave(tageddut)[4]، مثلها في ذلك مثل "تافردوت" ومثل الحفرة "تانوت" التي ترمى فيها( تاكورا أو أوجّا) أي الكرة رمز الماء والبذار في اللعبة الطقوسية المشار إليها، والتجويف عادة ما يرمز إلى عضو التأنيث : أي العضو التناسلي للمرأة، فكل" فجوة يمكن أن تؤول جنسيا"[5]، وهو ما نلمسه من خلال ميث أمازيغي حول

(1) - ibidem p. 291.

(2) - Encyclopédie berbère - VI, p. 797.

(3)- يقال للدلالة على التشابه في الحال والمصير: neswa s yan ughenja او issut yun ughenja، (أي سقي الكون بمغرفة واحدة) ومعناه : كلنا في الهم سواء(المعجم العربي الأمازيغي)-ج 3، ص- 490 ، ولا شك أن هذا المثل إنما يستند إلى المعتقدات الأمازيغية التي تربط المغرفة بالمطر وسقي الأرض التي يرتبط بها مصير وحياة المجتمعات الزراعية التقليدية.

(4) - Mohand Akli Haddadou- Guide de la langue et de la culture berbère -ENAL/ENAP-1993 Alger p. 133 .

واغنجا من فعل ighunjw المستعمل لدى التوارك بمعنى تقعر شكله، ومرادفه في سوس igwder او iga ageddu.

(5)- جيلبير ديوران- الانثروبولوجيا: رموزها، أنساقها ، أساطيرها - ترجمة - مصباح الصمد-219

الجاموس البري الأول "إيزرزر" وأصل الحيوانات[1]، وملخصه أن"إيزرزر" وأنثاه الجذعة (تاومات) كانا أول الحيوانات على الأرض، وأنهما خرجا من باطنها المظلم، حيث اكتشفا الليل والنهار، وبالتالي الضوء لأول مرة، وبعد أسبوع من الاستكشاف والتسكع، استثارت (تاومات) رغبة "إيزرزر" الجنسية فاعتلاها لتحمل منه، وتضع لاحقا عجلا كبر بسرعة، وبعد سنة تحرش جنسيا بأمه، فصدته بعنف مستعملة قرنيها لأنها حبلت مرة أخرى، فهاجر بعيدا، وقاده التيه في الأرض لمدة ثلاث سنوات إلى ربع يقطن به أول تجمع للبشر في المعمورة، فحاولت جماعة منهم الإمساك به، لأنهم لم يروا حيوانا من قبل، فأفلت منهم ليقفل عائدا بناء على نصيحة من نملة الى والديه، حيث وجد أمه قد وضعت عجلة، فسافدهما معا، مما أثار حمية أبيه Äli izerzer لينشب بينهما صراع انتهى باندحار الأب، هذا الأخير فر معترفا بهزيمته بسبب ضعفه، فهام في الجبال، ولما كان وحيدا بعيدا عن أنثاه التي لم يكف أبدا عن التفكير فيها، ظل يختزن سائله المنوي داخله، إلى أن لمح ذات يوم فجوة بصخرة مسطحة، فأفرغه فيها بعد أن عجز عن احتوائه، وكان يفعل ذلك كلما شعر بالرغبة في مسافدة أنثاه حتى امتلأت الفجوة، ولما لفحت أشعة الشمس الحفرة صيفا، صدر عنها زوج من الغزال، ثم حيوانات أخرى بلغ عددها سبعة أزواج تناسلت، لتتولد عنها الحيوانات التي تسكن الغابة والسهوب الآن".. يهمنا من هذا الميث أن الفجوة الصخرية تصير بالنسبة لعلي ايزرزر بديلا عن عضو أنثاه الجنسي، وممثلا لرحم الأرض الأم التي منها صدرت كل الحيوانات، بما فيها ايزرزر وتاومات اللذين انبثقا من العالم التحت أرضي monde souterrain ، وهو ما يمكننا من فهم طقس يؤدى في ايت يوسي حينما تمطر السماء في يوم زفاف العروس (وهو أمر مستهجن) إذ تملأ هذه الأخيرة فمها زيتا، وتفرغه في فجوة صخرية[2]، فعلى النقيض من الماء (الذي يفرغ في حفرة لعبة تاكورا في ايت حربيل)، ومن السائل المنوي الذي يفرغه "علي إيزرزر" في الحفرة، فإن الزيت غذاء جاف حارق كالشمس كما يؤكد bourdieu[3]، ويترجم الرغبة في تجفيف الأرض، وتيبيسها كما يراد من طقس زمور(إيقاد النار فوق جرن مملوء بالماء).

وللتأكيد على الارتباط بين الفجوة (التجويف) والعضو الجنسي الذي تمثله، وأهميتها في استثارة المطر في الفكر الامازيغي التقليدي، نشير إلى طقس طريف لدى إيڴلووا[4]"يتمثل في تجاذب فريق من الرجال وفريق من النساء (أوالنساء فقط في إيڴدميون ) لطرفي حبل، حيث يعمد أحد الأشخاص، ودون سابق إنذار إلى قطع الحبل،

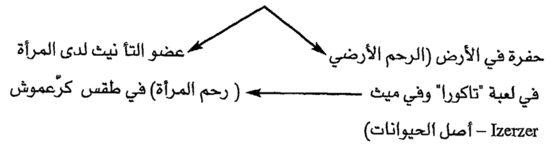
(1) - Leo Frobenius - Contes kabyles - p.36.
(2) - E.Laoust - Mots et choses berbères- p. 249.
(3) - Pierre Bourdieu - Sens pratique- p. 373 , et p. 414.
(4) - Laoust- Mots et choses berbères p. 344.

بشكل مفاجئ، فتسقط النساء وتظهر عورتهن، وهذا الطقس يعرف باسم كرّعموش لدى إيكدميون imi n tala[1]، فكيفية أداء الطقسrite تؤكد أن عرض وظهور العضو التناسلي للمرأة يشكل أساسا في الاحتفال، نظرا لدوره في تهييج واستثارة أنزارanzâr.

على النقيض من ذلك تتم ترجمة الرغبة في احتباس المطر بعملية كشف النساء عن مؤخرتهن، وتوجيهها صوب السماء (أنزار) في طاطا، ومناطق أخرى من الجنوب، وهو ما يعرف في (اشتوكن وحاحا..) باسم تامسقوريّت، فإذا كان العضو الجنسي الأنثوي رمزا للخصوبة والولادة، فإن قلبه سيصبح رمزا للعقم والجفاف (أي الإست الذي لا ينجب)، ويماثله طقس قلب المغرفة (أغنجا) الذي يراد منه إيقاف المطر في إيمتوكّا[2]. إن هناك علاقة جدلية إذن بين :

تاغنجا [المجوفة تماثلها أيضا تافردوت في طقس احتباس المطر بزمور]

(ممثلة الرحم الكوني في طقوس تاسليت أونزار)




وفي المقابل فإن: قلب المغرفة(إبداء ظهرها المقبّب عوض المجوّف) = قلب عضو التأنيث (لإظهار الإست العقيم)

إن المغرفة تاغنجا برمزيتها للأرض المعرضة للجفاف، كالفتاة في ميث تاسليت اونزار إذا لم يغثها المطر، تتوسط في الطقوس أيضا لاستحداث السيل المائي المتأخر في المناطق الصحراوية التي لا يمكن العيش فيها إلا على ضفاف الأنهار، ففي تامكّروت[3] تحمل المغرفة من طرف أرملة متبوعة بنساء وأطفال يرددون: taghonja a murja,ad agh ighit rebbi s waman unzâr حين يتأخر سيل واد درعة، وحين يتحقق ذلك يتم الاحتفاء به بصيحات فرح : ingi wasif . وقد اعتمد لاووست على هذا المعطى اللغوي (ingi– سال وفاض) لمقاربة ايتيمولوجيا tangi او tango الاسم الذي يطلق

(1) - Stroomer- Textes berbères des Guedmioua et Goundafa (Haut Atlas du Maroc) -p. 57.

(2) – مما يؤكد العلاقة المفترضة بين الجرن (تافردوت) والفجوة الصخرية أو الحفرة التي تتشكل في الحجر أن هذه الأخيرة تسمى بالأطلس الصغير (إيداو مارتيني) باسم أفردو، وهو الهاون mortier بسبب شكله الشبيه بهذه الأداة، والنساء ترتاده للحصول على الزوج أو العلاج من السعال الديكي بحيث يسحقن فيها الذرة المرمضة (تيروفين) أو حبات اللوز، ولا تخفى رمزية الخصوبة التي يكتسيها اللوز في الأعراس ، وكذا (يتروفين) كما سنعرض لاحقا في مقال حول طقوس الاجتياز.

(3) - Laoust, Mots et choses berbères- p. 224.

على الدمية التي يتم التطواف بها كتلغنجا في تونس للاستمطار. وقد طابق بين mm tangi و التونسية وتلغنجا المغربية اعتمادا على معطيات اثنوغرافية، منها أنه في جزيرة جربة يطلق اسم tongo على الملعقة الصغيرة التي توزع على الأطفال بمثابة لعبة بمناسبة الأعياد الدينية الكبرى، خصوصا باقتراب رمضان، والتي يتم تزيينها بشكل مثير، وترسم لها قسمات وملامح فتاة، وفي تونس العاصمة يتناول الأطفال طعامهم بها طيلة الصيام، وتلعب بها الفتيات كدمية، ولا تسمى هذه الملعقة الطقوسية الخاصة مغرفة، كما تسمى في العاميات العربية المغاربية عادة، بل يطلق عليها اسم (غنجاية) الامازيغي المعرّب.

إن المغرفة وبالنظر إلى التجسيد الكوني الذي تمثله في الطقوس، قد حظيت بقدسية خاصة حتى في المناطق التي أسلمت مبكرا كتونس، إذ ذهب laoust إلى حد اعتبارها اسما لإلهة قديمة احتلت مكانة متميزة في البانتيون (مجمع الآلهة) الامازيغي القديم، وظل هذا الاسم في تونس بعد خضوعه لتحوير طفيف لصيقا بصورتها الرمزية : المغرفة، التي صارت دمية للأطفال تختلف باسمها وطابعها الطقوسي عن غيرها.

ويؤكد لاووست ايضا ان تلغنجا قد حظيت بشعبية كبيرة كإلهة شمال افريقيا، كما يستخلص من تحليل الوقائع، وأنها ما زالت تحظى بهذا التقدير في الطقوس،" ويفسر لاووست احتفاظ الامازيغ بذكرى تلغنجا من دون بقية الألوهيات القديمة، بكون الظروف المناخية، وعدم انتظام الأمطار يعرض المحصول للخطر، ويستدعي اللجوء إلى الطقوس والألوهيات، غير أن تاغنجا ليست إلهة للمطر، ولكن تدخلها يستمطر السماء ويؤدي إلى فيض الانهار، فهي عروس لأنزار anzâr وتشخيص للأرض، عذراء، وأم، وسيدة للسماء (فتاسليت أونزار هي اسم لقوس قزح، وهي أيضا السيدة السماوية lalla n igenwan-notre dame du ciel كما تسمى ببعض المناطق في الاطلس الكبير)، ورغم تعدد اسمائها واختلافها حسب المناطق (أم تانكي- تانكو- تونبو و tonbu- تاطامبو(تونس وليبيا)- تسليت أونزار- تلغنجا- تاغَنجا- تَغنجا- أولتلغنجا- بلغنجا..مانطا أو ماطا بالمغرب والجزائر، فإنها اتخذت كلها قيمة اسم مقدس(1).

قد يبدو من قبيل المبالغة اعتبار تاغنجا رمزا إلهيا قديما (ما قبل إسلاميا) كما أكد لاووست، لكن هناك من القرائن ما يدعم قدسية هذا الرمز في الماضي، منها تلك الأحدوثة المعروفة التي ما زالت تحكى بسوس، والتي تربط بين الإله والمغرفة

(1) - op.cit - pp.229 - 228

(تاغنجاوت) وتفيد أن جارية لا تؤدي الصلاة، لأنها لا تحفظ أيّا من الآيات التي يرددها المصلون، لكن سيدتها أرغمتها على الصلاة بترديد : rebbi nu taghenjawt inu (أي إلهي مغرفتي)، نفس الأحدوثة تحكي في إيحاحان عن عجوز لا تتقن الصلاة، وكانت تكتفي بترديد : أكوش إينو، توفّالت إينو، وتوفّالت تستعمل محليا كمرادف لتاغنجاوت لكونها تتخذ من أوفّال، قضيب الحلتيت (ferule)، أما "أكوش إينو" فيشرحه الأهالي بالضرط، والحال أنه كلمة مركبة من(أكوش) اللفظ الدال على الإله في الأمازيغية[1] كما استعمل لدى البورغواطيين، وكما نجده في طوبونيم مراكش (أموراكوش- حمى الله- حسب الأستاذ أحمد توفيق) وإينو ضمير المتكلم أي إلهي، غير أن المعنى الاصلي لكلمة (أكوش) تنوسي، وسقط من الاستعمال، فالتبس مع معنى الضرط (وهو أكوشّي محليا)، وفهم (أكوش اينو) على أنه (أكوشّي إينو) الذي يعني ضرطي. هذا الربط بين ربّي وتاغنجاوت، أوأكوش وتوفالت في ايحاحان، ليس اعتباطيا، بل قد يكون من بقايا ورواسب تقديس، إن لم نقل تأليه(تاغنجاوت) في المرحلة الماقبل إسلامية، وهي بقايا تم كبتها، والقي بها في الأغوار المطمورة للذاكرة الجماعية بعد اعتناق الإسلام، وهو أمر يفسر تأكيد الكثير من أهازيج تلغنجا التي يتم ترديدها على التوحيد والإيمان بالله، وذلك في ما يبدو لنفي الطابع الالوهي والماقبل إسلامي لهذا الطقس، منها مثلا في ايحاحان:

a telghenja numen s rebbi walli izgan add ig anzâr

كما يتم أحيانا دعوتها لمجرد التوسط لدى الله لإمطار الأرض كما هو الحال في أيت سادّن وأيت سري : a terghonja, asi uraw nem gher igenna , a terghonja a tekker tuga

وعلى صعيد المعتقدات، فإن المغرفة(أغنجا) أداة ذات طاقة سحرية توحي بالرهبة إذا اسيىء استعمالها، لذا يحظر الضرب بها في المغرب والجزائر معا خشية الإصابة بشر

(1) - ذكر البكري بعض الجمل والصيغ التي كان يستعملها البورغواطيون في صلواتهم ومنها؟ بيسم ن ياكوش( باسم الله)- مقّور ياكوش(الله اكبر)- اوريدّ أم ياكوش(لا أحد مثل الله)، وقد أكد موتيلينسكي في دراسته le nom berbère de Dieu chez les abadhites أن هذا الاسم بتنوعاته( ايكوش-ايوش- اكوش، والياء والكاف في الأمازيغية متغيرات حرة مثل تاكرزا-تايرزا) ظل مستعملا حتى بعد سقوط الدولة البورغواطية بقرون بفضل الفقهاء الاباضيين بمزاب بالجزائر، وقد سجل هو شخصيا أهزوجة يرددها أطفال مزاب في البيدر أثناء الدراس uc anegh-d a yuc aman unzâr (امنحنا يا رب ماء المطر)، وهي الصيغة(يوش أوأ يكوش) نفسها المعروفة في كتابات الإباضيين وبعض مخطوطاتهم العربية الأمازيغية التي وصلت إلينا( أنظر نماذج لنصوص إباضية قديمة استخدمت فيها لفظة ايوش بمعنى الله في Etudes et documents berberes-N 4-1988-sur une chronique arabo-berbère des Ibadites medieveaux-Oualmi Ould Brahim كمثال ورد في أحدها؟ من قال؟ أن الله ليس بأيوش.. كمن قال ليس بالله.. وروى ابوعمرو عن أبي زكرياء عن أبي ربيع أن من وحد، فقال أيوش بالبربرية، فاتم الجملة فهو موحد-ص22. وفي جملة لأبو زكرياء نسبت لإمام اسمه عبدالوهاب أنه حلف وقال: والله بالعربية، س أيكوش بالبربرية، وبارديو بالحضرية..

وشؤم[1] وبسوء المصير، فالفتاة أو الشاب إذا ضرب احدهما بالمغرفة فلن يتمكن من الزواج (كما يعتقد في وارزازات- إمغران، وفي مناطق اخرى كالمغرب الشرقي- وجدة)، وإذا حدث ذلك فيجب كسرالمضروب، أو كسر المغرفة كما يعتقد بالقبايل حسبما اورده بورديو[2] وبأيت باعمران أيضا حيث يروج أن المغرفة أقسمت على أن تتكسر أو ينكسر من ضرب بها : iggaulla ughenja a wanna s is yuen, a sar izâ negh izâ ughenja

وسوء عاقبة الضرب [3] بواسطة (أغنجا) يفسر لماذا غادر الطفلان اليتيمان نهائيا المذوذ asdes الذي يأويان إليه كلما عادا إلى بيت أبيهما، إذ كان هذا الأخير يبعدهما بإيعاز من زوجته الشريرة نحو الغابة للتخلص منهما في الحكاية المعروفة جدا في سوس، والتي تشكل أصل المثل المشهورyugel as iqqejder gh uxsay[4]، فيعودان مقتفيين أثر الثمار التي كانت ترمي بها الطفلة الذكية، لكنها لما ضربتهما بالمغرفة aghenja في آخر مرة، أحجما عن العودة نهائيا إلى المذوذ، ليقعا لاحقا في قبضة سعلاة taghwzênt .

نخلص من كل هذا إلى القول بأن رواسب المعتقدات الأمازيغية القديمة، وعناصر الميطولوجيا الشمال إفريقية مازالت مستمرة مستبطنة تقبع في سلوكاتنا، وطقوسنا، وعاداتنا، بل تهجع في لاوعينا الجماعي حتى حين تندثر، وتنسى تماما، إذ تترك بصماتها في اللغة والسلوك، ورغم أن الإسلام يفرض نفسه كواقعة كبرى وأساسية في الثقافة المغاربية، إلا أن انخراط الأمازيغ فيه يتخذ أحيانا تلوينات تصدر عن ميثولوجيا قديمة، تستمد جذورها من رصيد متوسطي عريق. لذا لا يمكن أن نفهم بعض المواقف والمسلكيات الاجتماعية المعاصرة بالمغرب الكبير دون الاستناد أو الاستنجاد ببعض ما تبقى وقاوم النسيان من عناصر هذه الميثولوجيا التي يساهم جمعها وتدوينها ودراستها في إزاحة النقاب عن كثير من أسرار ومعتقدات وطقوس وتقاليد الأمازيغ، وإلقاء الضوء

---

(1) - في أعراس ايشقرن، وفي اليوم السابع من العرس، تلبس العروس حزاما، وتهيئ كسكسا وخلال ذلك يحاول الإشبين amesnay الاستيلاء على المغرفة التي استعملتها دون أن تراه، فإن نجح، فإن العروس tislit تجبر على أن تهيئ له كسكسا بالسمن (udi) وأن تقفز فوق النار ثلاث مرات، إذ يعتبر شؤما أن تسرق منه المغرفة aghenja، ولدرء الأثر السيئ لذلك تقفز فوق النار البيتية" أنظر Laoust, noces berbères, p 8 . وسرقة المغرفة من العروس يعادل حرمانها من الخصوبة، يتأكد ذلك إذا علمنا أن من طقوس التبؤ في القبايل بالجزائر أن تغطس العروس في يوم زفافها المغرفة في قدر، إذ ستنجب من الأطفال بقدر ما حملته المغرفة aghenja من قطع اللحم في القدر.

(2) - Pierre Bourdieu - Sens pratique - Ed de Minuit ?Paris -1980-pp. 428-429.

(3) - من الأدعية بالسوء لشخص في سوس(ايمجاض) تمني أن يحظى بزوجة تضربه بالمغرفة ad akd yawi rebbi lalla k mad k ikkaten s ughenja

(4) - يضرب هذا المثل في حالة انتظار وعد كاذب أو أمل وهمي من أحد، والحكاية التي تتضمن هدا المثل دون لاووست رواية عنها في مؤلفه Contes berbères du Maroc p. 126، ونجد نصا مفصلا لها دونه سترومر من أكادير بالأمازيغية بعنوان "سين تاروا" H.Stroomer ñ Onze contes berbères en tachelhiyt díAgadir- etudes et documents berbÊres-N 15-16- 1998, pp.116-122..

على كثير من جوانب الثقافة المغاربية الشعبية بشقيها الأمازيغي والعريفوني، كما تمكننا من تحليل وشرح الرموز والموتيفات الموظفة التي تتواتر وتتردد في الشعائر والوشم والنسيج والاحتفالات والأغاني والأهازيج والأشعار، وإذا كانت الميطولوجيا الأمازيغية قد فقدت الجزء الأكبر من نصوصها وعناصرها أو تعرضت لتحوير وتغيير لأسباب يطول شرحها في هذا المقام، فإن الطقوس ىنزهضؤ مازالت تقاوم الاندثار، وتتميز بالتنوع والكثافة رغم بداية انحسارها في الآونة الأخيرة، لكن يصعب تفسيرها وفهمها دون الاستناد إلى الميطولوجيا، لأن الطقوس في بعض الأحيان ليست إلا إحياء للميث واحتفالا بأحداثه الأسطورية. والطقس يعيد تأكيد الميث كما يرى Gusdorf بل إن الطقس هو الميث في إطار الحركة كما يرى Van Der Lew.

# من الفول إلى النجوم أو وحدة المتخيل الأمازيغي

في مناطق مختلفة من سوس و(إيحاحان) يطلب من الأطفال ترديد بعض العبارات بسرعة، لاختبار قدراتهم اللغوية منها:

yan ibiw s yan itri
sin ibawn sin itran
krâd ibawn krâd itran

و هكذا دواليك إلى غاية: mraw ibawn s mraw itran[1]، وهي صيغة تربط بين النجوم(إيتران) و الفول(إيباون)، والاقتران بينهما يبدو لأول وهلة مسألة اعتباطية تمت صدفة أو عفويا، لكن الاضطلاع على الموروث الأمازيغي في مناطق أخرى من شمال أفريقيا، يكشف أن هذا الاعتلاق بين النجوم والفول يتجاوز جنوب المغرب لنجد له آثارا في أطراف أخرى من بلاد الأمازيغ، ففي لغز أمازيغي قبايلي يرد مايلي:

| | |
|---|---|
| زرعت الأرض فولا | tekrez temazizt s ibawn |
| لكنها مرتفع لا أقوى عليه | ur as zmirgh d asawn[2] |

و حل اللغز هو النجوم(itran) التي رمز لها بالفول( ibawn). و في لغز آخر عن النجوم:

| | |
|---|---|
| زرعت حفنة من الفول | zerâgh takwmmict n ibawn |
| عمت "زواوة" كلها | tugh-d akw igawawn[3] |

(1) - المعنى الحرفي للعبارة هو : حبة فول بنجم، حبتا فول بنجمين، ثلاث حبات فول بثلاثة نجوم..وهكذا دواليك، ومن الصيغ الأخرى المتداولة في سوس لاختبار اداء الأطفال اللغوي على مستوى النطق، نجد مثلا صيغة: akitâr akerkâd ikerz ikiker gh ukerkur حرفيا: الحصان المزركش زرع الحمص في الركام الحجري، أو صيغة :

turu tifkert yan ifker , inna yas ifker : isefnckker ifenckker
n ifker lli turut a tifkert, ar talla tifkert, teddu s yan ifker tini yas : inna yi ifker isefnckker ifenckker
n ifker lli urugh...

(2) - Youssef Allioui- Timsal , énigmes berbères de la kabylie, p : 36.

(3) - Ibidem

وفي مجال الحكايات أيضا، ثمة حكاية مغاربية أوردها J.Scelles-Millie[1] تحت عنوان: la feve (حبة الفول) تقرن بوضوح بين حبة فول واحدة (بحوزة فتى عاشق لفتاة ميسورة لكنه فقير و مشرد)، و النجم الأول الذي يظهر في السماء مساء، و يعلن عن حلول الليل الذي يصاحبه امتلاء جنبات قبة السماء بالنجوم، فكما تتكاثر النجوم كلما خيم الظلام، يحلم الفتى العاشق بتكاثر الفول انطلاقا من الحبة التي يمتلكها بعد زرعها، إذ تنفتح له أبواب المستقبل أمامه بعد ذلك ليحقق الثروة؟

نجم أول ← تكاثف النجوم في السماء

حبة فول ← تكاثر الفول في الأرض ← الثروة / الخصوبة

إن هذا الاعتلاق (فول/ نجوم)[2] المنتشر في ثقافة شمال أفريقيا يجد أساسه في الميثولوجيا المغاربية القديمة، حيث يعزى أصل ظهور النجوم في السماء إلى "رجل كان قد رمى نحوها بالفول، فتحولت حباته إلى نجوم" كما يقول ميث أمازيغي قبايلي[3]. ولاستيضاح هذا الاعتلاق أكثر، والتعرف على تفرعاته، وجب تقصي رمزية الفول في الخرافات و الطقوس: في أيت يانّي بالقبايل تقوم العروس بأولى زيارة لها كامرأة متزوجة لينبوع الحي الذي تسكنه ثلاثة أو سبعة أيام بعد زواجها فترمي بحفنة من الفول قبل أن تغرف الماء، و تعبر عطية الفول هذه كما يرى Jean Servier [4] عن رغبة الحصول على الأطفال، و تحكي التقاليد في القبايل دائما كيف أن أحد أولياء القبايل، وهو سيدي بوشاقور كان يرغب في الخلف، و طلب "بركة" الولي سيدي محاند أوبراهيم، هذا الأخير أعطاه سبع حبات من الفول، و في الطريق أضاع سيدي بوشاقور إحداها، فلم يرزق إلا بستة أطفال، فحبات الفول تصير هنا رمز للأبناء المرتقبين. لكن لماذا الفول تحديدا؟

إن من خاصية الفول "كونه ينتفخ حين يوضع بحضن الطبيعة الرطب(داخل الأرض)، ليتفتق و قد تكاثر مشكلا التجلي الأول للحياة النباتية في فصل الربيع"[5] وخاصية الانتفاخ و التكاثر التي تميز الفول تجعل منه رمزا للخصوبة والإنجاب بكثرة، و لذا يدخل

---

(1) - J.Scelles-Millie- Paraboles et contes d' Afrique du Nord , p : 65

(2) – من الأناشيد التي يتم ترددها في طقوس تاغنجا- تاسليت اونزارب iflissen بالقبايل أهزوجة يتم فيها دعوة السماء ذات النجوم بإنقاذ الفول:

Anzâr anzâr
A rebbi fek yi d aman
Igenni bu itran
A rebbi ghit d ibawn ( traditions et civilisations berbères Servier p: 278)

(3) - Leo Frobenius- Contes Kabyles - p : 62.
(4) - J. Servier- Traditions et civilisations berbères, portes de l'année - pp.43-44.
(5) - P.Bourdieu- Sens pratique- p : 408.

كمادة غذائية أساسية في أغلب طقوس الاجتياز rites de passage، وطقوس الخصوبة كطقوس الحرث، والزواج وظهور أول سن للوليد، إذ يحضر ضرورة في طبق أوركيمن (سوس) أو أونبيتن (حاحا) أو أوفتيين(القبايل) الطقوسي[1].

و في بعض طقوس الزواج بالقبايل يوضع الفول تحت حصيرة natte العرسان[2]. فكما أن حفنة من الفول تتكاثر لتنتج فولا كثيرا في الأرض، فإن حفنة منها تحولت في السماء إلى نجوم متكاثرة ولا متناهية، إذ صارت كل حبة فول نجما في السماء: yan ibiw s yan itri فالفول تكاثر وصار نجوما، كما تكاثر وصار بشرا، كما يرى اللغز القبايلي التالي:sin ibawn ccurn tamurt[3] حبتان من فول ملأتا الأرض/ أي والدا البشرية (آدم و حواء)، فهما بمثابة (فولتين) تناسلتا لتعمير العالم، أما الموتى فهم في أحجية أخرى فول زرع/ دفن فلم ينبت gh ibiw ur d immeghiızer[4].

إن الاقتران بين الفول والأبناء كما بينا من خلال الطقوس، والألغاز، والمعتقدات، يحضر أيضا في الحكايات الامازيغية على امتداد بلاد المغرب والجزائر على الأقل، ففي رواية للحكاية المغاربية المعروفة باسم لونجا (او نودجا أونونجا او لولجا حسب المناطق) سجلها E.laoust[5] من اينتيفن تكلف ضرتان حاملان زوجهما بأن يزرع لهما فولا إيباون لكنه عوض ذلك يلتهمه، وحين طالبتاه بعد مدة برؤية الحقل المزروع فولا، يدلهما على مزرعة في ملكية السعلاة (تاگروضت) بجوار بيتهما مدعيا أنها الضيعة المعنية، وحين ذهبت الزوجتان لجني الفول، فاجأتهما السعلاة(تاگروضت) في حقلها، ولما رفضتا مغادرته بعد إنذارها لهما، انقضت عليهما، والتهمتهما بعد استخراج طفلين من بطنيهما، احدهما ذكر قتلته، والثاني أنثى احتفظت بها لتعتني بها، وتربيها إلى حين كبرها، وهي التي ستعرف بلونجا الصخر (لونجا ن- أوغوليد). وفي رواية اخرى لنفس الحكاية تشتهي زوجة حامل أكل الفول فيذهب زوجها لجنيه من حقل السعلاة(الغولة) [6] التي تباغته، فيعدها بالتخلي لها عن المولود الذي ستضعه زوجته إن كان أنثى.

---

(1) - هذا الطبق المعروف يوحي بالكثرة والخصوبة، والاسمان المستعملان في جنوب المغرب اوركيمن واونبيتن يدلان على القطاني والحبوب المسلوقة، وهما من فعلي إينبي و إيركم ويعنيان سلق في الماء. يقال مثلا عن البيضة المسلوقة taglayt tunbiyt. اما اللفظ القبايلي اوفتيين فمن الانتفاخ والكثرة.

(2) - Lacoste Dujardin- Conte kabyle- étude ethnologique- p : 238.

(3) - Ibidem .

(4) - Bourdieu, opp. cité.

(5) E.Laoust- Contes berbères du Maroc-Paris-Larose-volume 2- pp:154-156.

(6) - هناك نبات يعرف في سوس باسم ibawn n teghwzent اي فول السعلاة، وهوالمعروف بالفرنسية ب anagyre وبالعربية خروب الخنزيرولا أدري إن كان هو المقصود في هذه الحكايات.

الرواية التي جمعها Renisio [1] من الريف لا تختلف كثيرا عن سابقتها، فالزوج يأكل الفول عوض زرعه أيضا، وحين ذهبت زوجتاه لجنيه من حقل الغولة الذي أوهمهما أنه له، أمسكت بهما هذه الأخيرة بعد أن نبهها صياح الديك، لكنها أمهلتهما حتى وضعتا، فتمكنت الذكية منهما من الفرار والتهمت الغولةtamzâ المرأة الأخرى، أما المولودان (وكان أحدهما ذكيا والآخر ساذجا) فقد احتفظت بهما.

هذا التقديم نفسه، والمتضمن للفول والأطفال، نجده أيضا في حكاية امازيغية جزائرية من منطقة شنوة : (مغامرات طفلين أحدهما نبيه والآخر مغفل)، كما نقف عليه في حكاية(محدوق- د- محروش) القبايلية كما نقلها عبد الحميد بورايو[2].

إن هذه الروايات كلها، مهما اختلفت في تطور الأحداث بعد المدخل، فإنها في بدايتها تتفق على عناصر وموتيفات مشتركة (الفول والزوج الملتهم له- المرأتان الحاملان المشتهيتان له- حقل الفول التابع للسعلاة- التهام السعلاة للحبليين واستيلاؤها على الطفلين..)، وليس اعتباطا أن تشتهي المرأتان الحبليان الفول تحديدا في كل هذه الحكايات، بل هناك ارتباطا بينه(أي إيباون) وبين الاطفال(تاروا)، ذلك أن الزوج التهم حبات الفول المرطبة المنتفخة، والواعدة بالإنتاج والخصوبة والتكاثر، والحبلى بمحصول الحبوب المرتقب في فصل الربيع (منتوج"أبناء" الفول)، أي أنه وضعها في البطن الذكوري العقيم للرجل ليتولد عنها انتفاخ عقيم (الضرط والغازات النتنة) - إذ يقال عمن يكثر الضرط "إيكوشّان، إيورضان" أن الفول انتفخ فيه uffen gis ibawn[3] بينما كان مطلوبا زرعها (أي إيداعها في بطن الأرض الخصب لتنتفخ فتتفتق و تتكاثر، كما انتفخت بطون الأمهات الحوامل بالأطفال)، لذا اعتبر هذا الالتهام بمثابة انتزاع لها، أو حرمان لها من بطن أمها الخصبة(الضيعة، الارض)، فهو جريمة ضد الخصوبة crime anti-fecondité ولذلك انفتح في كل هذه الحكايات على ما يعادله، وهو الفول المزروع في حقل عقيم مضاد للخصوبة، وهو حقل السعلاة، وتمت المعاقبة على هذه الجريمة بما يماثلها أيضا في

1 - ibidem p: 156.

(2) - عبد الحميد بورايو- الحكايات الخرافية للمغرب العربي- ص 97-98-99. كما في الروايات السابقة، ترطب الزوجة الحاذقة حفنات من الفول اليابس ليكون سريع النمو وافر المحصول، لكن الرجل قضم حبات الفول كلها لما اشتد به الجوع، وعاد إلى البيت بعد أن لطخ الفأس بالوحل، وحين سألته الحاذقة عند قدوم الربيع عن موقع الفول لاجتنائه هي وضرتها، طلب منهما القاء الغربال فحيثما استقر به الترحال فتمة ضيعة الفول، واتفق أن صاحبة الضيعة التي استقر بها الغربال فعلا هي أنثى الغول التي بقرت بطنيهما واستخرجت طفليهما محذوق ومحروش...

نجد صياغة قبايلية أخرى لهذه الحكاية في: (Savignac-Contes berbères de Kabyles -conte: 4 - p.73)

(3) - يقول المثل الأمازيغي: .icca kra ibawn, kra uffen gis

المتخيل الامازيغي، وهو التهام بطن الغولة العقيم والمضاد للخصوبة بدوره للأمهات الحبليات بالأطفال المرتقبين، وانتزاع الأطفال منهما بعد بقر بطنيهما، إذن :

| | | |
|---|---|---|
| فول في باطن الأرض | = أبناء في بطن الأم. | لكن: |
| التهام البطن الذكوري العقيم للفول | التهام بطن الغولة العقيم للأمهات | زرع الفول |
| الواعد بالخصوبة، وحرمانه من | = الحوامل، وحرمان الأطفال من | = (الخصوبة) في |
| بطن الأرض المنتج الخصب | بطون أمهاتهم بعد استخراجهم | حقل الغولة(العقم) |

وهذه التشاكلات والمعطيات كلها تمكننا من إدراك انه ليس من باب الصدفة أن يكنى عن العضو الجنسي للمرأة بالفول إيباون في سوس.

و إذا كانت النجوم ترتبط بالفول، والفول يرتبط بالأبناء، فإن ذلك يفترض اعتلاقا منطقيا آخر بين النجوم(إيتران) والأبناء(أرّاو). وهذا ما يحيل عليه اللغز التالي[1]:

| | |
|---|---|
| أخوان أحدهما عاقر و الآخر ولود | sin waytmaten, yiwn d'iâiqer |
| (الشمس و القمر) | wayêd d'amyarew (itîj d waggur) |

فالقمرمشبه بالأم الولود باعتباره يكون مرفوقا بالنجوم التي تعتبرها هذه الأحاجي الأمازيغية القبايلية أبناء له (أيّور). يتأكد ذلك في لغز آخر[2] يقول:

| | |
|---|---|
| العريس و العروس لا يرى أحدهما | isli d teslit ur ttmezêren |
| الآخر، والأبناء يتبعون أمهم | arrac tabaân yemmatsen |
| (الشمس، القمر، النجوم) | itîj d waggur, d yitran |

و لما جاز للقمر أن يشبه بأم، والنجوم أبناء من باب الكناية والترميز فقط، جاز أيضا أن يكني عن الأم البشرية وأولادها بالقمر والنجوم، وهذا ما تجسده الألغاز التالية التي تعكس الآية[3] :

| | |
|---|---|
| القمر يخلف نجما | aggur yejja d itri |
| الأم و وليدها | (taymmat d ltufan) |

(1) - Youssef Allioui- Timsal, p: 34.
(2) - ibidem.
(3) - Bentolila- Devinettes Berbères-Tome III-devinettes kabyles, Y.Ibouziden- p : 486.

و عن الأطفال يقول لغز آخر[1]: القمر زرع نجوما، aggur izerâ itran ويتعلق الأمر في هذا اللغز بالأم التي أنجبت الكثير من الأطفال. فالأطفال بدورهم رمز للتكاثر، فهم حول أمهم كالنجوم حول القمر. إن القمر[2] أيّور- أگّور، أو تازيري أو تيزيري ترتبط بالولادة و الخصوبة كما تدل على ذلك هذه الألغاز.

ولعل هذا ما يفسر الدعاء الغنائي الذي يتم التوجه به إلى القمر لطلب الأخوة المواليد في واركلا ouargla (بالجزائر) حيث ترتبط(تازيري) بوضوح بالأبناء[3]:

| | |
|---|---|
| سيدتي تازيري( القمر) | a lalla taziri n-na |
| امنحيني أخا | uc iyi iggen emmwa |
| أو أختا | ini igget utma |
| أبي وضع وزرته | baba yirêd tazêrdânt |
| عشاؤنا قد نضج | amensi n-na yemmwu |
| و لم يحترق | u yêhrik |

و هو الأمر ذاته أي ارتباط القمروالهلال تحديدا بالولادة والأبناء أو التوائم، هو الذي يمكننا من فهم المعتقد السائد في المغرب، والذي بمقتضاه يتم تحذير المرأة الحامل من أن تنظر إلى القمر في علياء سمائه، لأنها إن فعلت ذلك تحديا أو نسيانا، فإنها ستلد توائم[4] ، وفي نفس السياق تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان نمو الطفل بطيئا، وكان هزيلا ودائم البكاء في القبايل، فإن النساء يفسرن ذلك باشتراكه في الولادة مع طفل أخر في القرية في نفس الوقت، إذ يقال إن القمر جمعهما cerken aggur، لذلك تلجأ الأم إلى ممارسة طقوس معبرة، تتمثل في الخروج لمقابلة الهلال في يومه الثاني والثالث، بعد انسدال الليل، بحيث تسبق الأمهات الأخريات، فتقدم بيضة قامت بغسلها سبع مرات، ومرآة صغيرة وحناء، وتمرة أو تمرتان، قطعة سكر، وقبضة من دقيق للقمر. والنساء القبايليات عموما يجعلن الخرجة الطقوسية الأولى لمواليدهن موافقة دائما لظهور الهلال، ويستحسن أن يكون الخروج في اليوم الثاني أو الثالث، وهن يرجون بذلك أن يضمنّ لهم صحة جيدة، وأن يكبروا سريعا مثل القمر في تطوره[5].

---

(1) - ibidem p : 487.

(2) - يعرف القمر في الأمازيغية ب ayyur أوaggur و taziri او tiziri بمعنى البدر(القمر الممتلئ) وقد يذكّر أيضا aziri. فهو يذكر ويؤنث في الأمازيغية، وقد نظر إليه على أنه أم رغم أنه مذكر لفظا في الألغاز المعروضة.

(3) - Etudes et documents berbères N.5, izlan d id aghani- poésie et chants de Ouargla, par J.Delheure- p : 93.

(4) - مصطفى واعراب- المعتقدات السحرية في المغرب – ص: 221

(5) - Rahmani ñ Coutumes kabyles du Cap Aokas ñ Revue Africaine ñ 1ere et 2eme partie 1938 ñ 1939, 2eme partie, p. 73.

إن هذه المعطيات الأثنوغرافية كلها وغيرها، تدل على أن الأمازيغ ينسبون للقمر تأثيرا على الولادة وإنجاب الأطفال ونموهم من جهة، وعلى نمو النبات والخضرة "تازكزوت" من جهة أخرى، وهو الأمر الذي نجد تجسيده في طقوس "أزكزيو" حيث يتم استقبال ميلاد الهلال (تالاليت ن وايور) برميه بالعشب الأخضر(توگا)، إذ يقال في الأطلس المتوسط بصيغة أبيات شعرية[1] :

ilula-d wayyur y tizza n âari
ger at as tuga a winnat yannin

وفي بعض القبائل يمنحه الناس أشياء جافة، ويطلبون منه أشياء خضراء كالأنجرة و(ايگلووا) الذين يرمون بالعشب صوب الهلال[2]، وإيدا ومارتيني بسوس حيث إن من يرى الهلال بعينيه، ينبغي أن يلتقط بعض العشب، ويرميه صوب القمر قائلا :

ur kin utegh s taghart, utegh kin s tezgzut وأي لم أرمك بالجفاف (اليابس) بل رميتك بالخضرة[3]

ويتأتى هذا التصورالذي يربط بين تطورالقمر ونمو الأطفال والنبات من الدور الذي لعبته مراحل القمر المتسمة بالتواتر بين ظهوره، ونموه ثم تناقصه واختفائه ليعقبه بعد ثلاث ليال داجية معاودة البزوغ، مما بلور لدى الأمازيغي وعيا دوريا يستوعي الكون والحياة في مختلف تجلياتها في إطار تعاقبي يحكمه نسق الأطوار[4]..

لقد اتضحت الآن العلاقة بين النجوم والفول كما أوضح الميث والألغاز القبايلية والعبارة السوسية، والعلاقة بين الأبناءْ والفول من خلال الطقوس والحكايات المستعرضة، ثم أخيرا العلاقة بين النجوم والأبناء، من خلال توسط القمر[5]، مما يسمح باستخلاص البينية الجدلية أو الشبكة الرمزية التالية:

Itrân : ayyur(ignna) :: ibawn : igran(akal) :: tarwa : adis n' tewtemt

---

(1) - محمد اهريشي- التقويم الامازيغي والتقويم المصري، اية علاقة- جريدة اكراو امازيغ : ع 72 (16 مارس 2001) ص: 06.

(2) - E.Laoust- Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut atlas et de l'anti atlas ( partie I) p : 35.

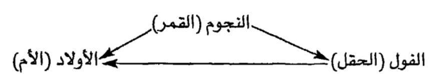
(3) - Narjys El Alaoui- Le soleil, la lune, et la fiancée végétale- p: 81.

(4) - أنظر حول هذا الموضوع دراستنا المفصلة عن النسج والتصور الكوسمولوجي الأمازيغي.

(5) - وعودة إلى العلاقة بين النجوم و الأبناء، يروي ميث mythe أمازيغي آخر من جنوب تونس (مطماطة تحديدا) عن أصل النجوم أن الذئب chacal صعد إلى القمر في رحلتين خلالهما اقتطع من القمر قطعتين رمى بهما في بركة ماء فتشأت عنهما نجمتان، وعن هاتين النجمتين تولدت بقية النجوم. فالنجوم صدرت عن القمر، فهي بمعنى ما أبناء للقمر، فقطعتا القمر الملقى بهما في الماء لتنشأ عنهما النجوم (رمز للأبناء) تتشاكل مع إلقاء المروس لحفنة الفول في عين الماء بالقبايل للتعبير عن رغبة الحصول على الأطفال، و النجمتان اللتان تفرعت عنهما بقية النجوم تمثلان منوعة variante أخرى للفولتين(أي الأدميان الأولان، والدا البشرية) اللتين عمرتا الأرض. كما أوردFrobenius في مجموعة الميطولوجية الأمازيغية المستجمعة من القبايل ميثا آخر حول أصل النجوم ينسبها إلى أسنان المنجل amger الذي كانت تخض به أم العالم yemmas n ddunit الماء لاستنزال الشمس. والمنجل وبسبب شكله يتم ربطه غالبا بالهلال، وهذا يمكننا من افتراض أن نشوء النجوم من أسنان المنجل يعتبر بصورة رمزية ولادة من الهلال كما أوضح ميث مطماطة.

نجوم : قمر(سماء) : : فول : حقول(أرض) : : أولاد : بطن الأم

أو قد نعبر عن هذه البنية ببساطة كالتالي:




فالنجوم تحيل على العالم السماوي[1]، بينما يحيل الفول على العالم الأرضي، والأبناء على العالم الإنساني الذي يعتبر الوسيط بينهما، مما ينبيء عن رؤية الأمازيغي التي تعبر عن تماسك المجموع الكوني الذي يعج بالحياة، وتتعالق أجزاؤه بشكل جدلي وتفاعلي، ونلمس أوجه التعالق بين العالم الإنساني والسماوي في مجموع شمال أفريقيا في الاعتقاد بخطورة سقوط النجوم في العيون، ففي سوس يمنع الإشارة بالإصبع إلى النجوم خشية أن تقفز من السماء لتستقر في العين، وتتحول إلى مرض بها يعرف ب(إيتري ن تيطّ: نجم العين) أو(إيتري فقط في القبايل، ويكون عبارة عن بقعة بيضاء ترى في العين، وفي مزاب بالجزائر يحذر لنفس الغرض من عد النجوم لأنها تتخذ عيون الناس فريستها المفضلة فتسقط فيها[2]، أما في القبايل فيقال: itran jelliben (النجوم تقفز) والنساء يصفعن أطفالهن إذا رأينهم ينظرون إلى السماء أثناء هبوط الليل بهدف إخراج النجوم التي انتهزت الفرصة للنزول إلى العيون[3].

فالاعتقاد السائد على نطاق واسع في المغرب هو أن عدد النجوم في السماء هو بعدد البشر، إذا مات إنسان سقط نجمه anect da gan itran ad gan medden, wan immuten idêr itri nes[4] .

وإذا أراد أحد شتم آخر يدعو له: أيسضر ربّي إيتري نك (ليسقط الله نجمك)، إذ يقال في تازناغت كما أوردت(طايطاي) وفي الجنوب عموما، أنه كلما رأيت نجما يسقط، فاعلم أن إنسانا قد أسلم روحه، وأن الخالق أراد ذلك حتى يحافظ على توازن الكون[5].

إن هذه الدراسة تسمح لنا بكشف حقيقتين مهمتين:

1 - أن الباحث في الثقافة الأمازيغية التقليدية والساعي إلى استكشاف رموزها وفهم بعض مظاهرها الشفوية والطقوسية يتعين عليه ألا يتقوقع داخل جهته

---

(1) – في لغز أمازيغي من الجنوب (تاشلحيت) عن السماء أشار إليه H.Basset : حقل مزروع لم يحرثه أحد، يحصد ليلا فينبت مساء (انظر essai sur la littérature berbère-1920, Rèèdité par Awal Ibis Press 2001-p: 120 )

(2) - J.Delheure- Faits et dires du Mzab- SELAF, Paris 1986.

(3) - Etudes et documents berbères - N4 - 1988 - de quelques rites divinatoires kabyles, Nedjma Plantade p: 32.

(4) - E.Laoust- Mots et choses berbères- p : 254.

(5) - Najima Thaythay Ghozali- Contes et légendes du Maroc, Flies - France 2001- p: 11.

الجغرافية، بل ينبغي أن يتفتح على مختلف المناطق الناطقة بالأمازيغية، وبالدارجة العربية أيضا، ويحاول أن يترصد ويستجمع عناصر هذه الثقافة التي يمكن تمثيلها بجرة مزخرفة برسومات متناغمة، وأشكال مترابطة تهشمت وتشضت منقسمة إلى شقفات وكسرات خزفية يتطلب استجلاء أشكالها الزخرفية، وتذوق جماليتها، ومعرفة دلالتها، إعادة استجماعها وضم بعضها إلى بعض، لإعادة تشكيل رسوماتها، إذ اعتماد كسرة خزفية واحدة يعطيك رسما مبتورا، أو صورة غير مكتملة.

2 - أن كثيرا من الألغاز و الأقوال المأثورة أو المعتقدات المتوارثة في شمال أفريقيا ليست اعتباطية، أو مجردة من سياق مرجعي، أو منظومة رمزية، بل إنها تمتح من ميثولوجيا قديمة ضاعت الكثير من عناصرها، وملامحها، ونصوصها الشفوية.

# أصل الحجر والقرد والدموع
## ( دراسة لثلاثة ميثات أمازيغية )

### من الخبز إلى الحجر:

ثمة اعتقاد سائد على نطاق واسع بجنوب المغرب (الأطلسين الكبير والصغير، وسوس)، ولدى امازيغ الصحراء الكبرى (أيموهاغ) touareg يفيد بأن العالم قد عاش زمنا ميثيا كانت فيه الحجارة لينة، وهو الزمن الذي تنسب إليه الآثار والأشكال المطبوعة في الصخور(من قبيل آثار الأقدام على سبيل المثال) في إيمجّاض بسوس، حين كانت قشرة الأرض، وحجارتها لا تزال طرية كالعجين، بحيث إن الإنسان إذا داسها، ترك آثار أقدامه عليها، كما أن التوارگ يحيلون إليه نقوشهم الصخرية المعروفة في جبال الهكار أيضا قبل أن تتصلب الصخور، ويظهر البطل المسمى في حكاياتهم بأماملّن أو أنيكوران الذي تأسست معه القواعد الاجتماعية، والقيم التي يستند إليها المجتمع الحالي.

ويرتبط هذا الاعتقاد بميث أمازيغي من الميثات النادرة التي قاومت النسيان والضياع، ويعرف في مناطق الجنوب المغربي باسم tawayya issefdên s ughrum أي الجارية التي مسحت البراز بالخبز.

تقول إحدى رواياته الأكثر اكتمالا من منطقة ايمنتاكن: " في بدء الكون كانت الأحجار لينة، لأنها كانت في أصلها خبزا جاهزا في متناول الناس دون عناء، فقد كان الناس يلتقطون الطعام دون أن يعملوا، وكانوا لا يزرعون ولا يحصدون : kkantt in izêran leggwaghen, acku gan yadelli aghrum, medden ar cettan, ura kkaten kra n temmara,ura kkerzn ula ar meggern.

غير أن امراة (أمة "تاوايّا" في أغلب الروايات : رواية أيمنتاگن وأيت باعمران وإيحاحان..) كانت حاملة رضيعها خلال حضورها حفلة (احواش) ذات ليلة صيفية مقمرة، حيث كان القمر حينها لا يزال ناصعا لا تشوبه أية لطخة سوداء، فتبرز المولود في حجرها، فلم تجد ما تمسح به برازه سوى قطعة خبز التقطتها من الأرض، حيث كان الخبز متناثرا كما هو حال الحجارة الآن، قبل أن يتصلب ur tufi yat tewayya ma s tessfûd i ywis abla yak ubbiy n ughrum lli ka idêrn f wakal zund izêran, imil yutstt rebbi takwi nn gh wayyur

وعقابا لها، أصابتها لعنة سماوية قذفت بها، هي ورضيعها، نحو القمر، فضج الناس للموقف، وكف الرجال عن الرقص لما رأوا الجرم السماوي يشحب، ويتلطخ ببقعة سوداء، ذلك أن الأمة ورضيعها ثبتا على وجهه، وتحولا إلى بقعته الداكنة تشهيرا لهما لتدنيسهما الخبز، ومنذئذ قست الحجارة، ولم تعد خبزا، أو بالأحرى صار الخبز حجارة تنبتها الأرض، وصار الإنسان مضطرا إلى زرع الأرض، وفلحها ليجني محصولا بعناء كبير بعد أن كان يكتفي بالانحناء لالتقاط الخبز من الأرض

zzegh akud an ad tega tewayya d iwis aderniq asggan n wayyur,iqqar ughrum ig îzran art n d issemghay wakal,yili ufgan gh temmara.

لهذا الميث روايات متعددة تختلف في بعض الجزئيات، منها رواية دونها محمد ابزيكا[1] دون تحديد مكان جمعها، وتفسر أصل بقعة القمر بنفس السبب، لكنها لا تذكر شيئا عن علاقة الحجر بالخبز، وهي الرواية نفسها التي نسبتها نجيمة طايطاي لأيت مزال[2]. وفي رواية أخرى بإيحاحان يحضر معطى الخبز الذي تحول إلى حجارة للسبب ذاته أيضا، لكن دون أي دور للقمر فيها، وهي الرواية التي نجدها شديدة الانتشار بالجزائر أيضا حسب مؤلفي قاموس أساطير الجزائر[3].

أما في إحدى روايات ايت باعمران (إيمستيتن) فيغيب الرضيع والبراز وبقعة القمر ليتم تفسير تحول الخبز إلى حجارة بكون( تاوايّا) مسحت، أو كنست بالخبز قاذورات فناء بيتها :

kkantt in îzran gan aghrum, tasiten yat tewayya tessfêd s isn irkan gh usarag, badeln gen îzran

هذا الميث ينبني على تحول/ تقابل رئيسي ومحوري، هو الخبز/ الحجر، يؤطر كل التقابلات الأخرى التي تتفرع عنه، والتي نجملها في الجدول التالي :

---

(1) - محمد ابزيكا- الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية- أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية- 1980- ص. 207.

(2) Najima Thaythay Ghozali ñpp. 10-11.

(3) - عبد الرحمان بوزيدة- قاموس أساطير الجزائر- ص. 51.

| Ms | الوضعية القبلية (قبل المسح بالبراز) | الوضعية البعدية (بعد المسح والسقوط) |
|---|---|---|
| الجو السائد | احتفال( رقص- حركة) | توتر وضجة- توقف الرقص |
| القمر | صاف- بياض ناصع | تشوب صفحته بقعة سوداء |
| الأم وطفلها | في أسايس (مجمع الناس للاحتفال)اندماج في الجماعة (على الأرض) | إقصاء من الجماعة(إلى السماء) |
| التحولات | كائنان بشريان حيان، خبز ضروري للحياة(طري) (رغد فردوسي- خصوبة وحياة) | لطخة سوداء تدنس صفاء القمر حجر مفتقر للحياة (قاس) (شقاء- عقم- سقوط- موت) |

إن مسح الأم براز طفلها بالخبز جعل آفة العقم تتسرب إلى الأرض، وظهر تضاد مؤيد يتحكم في علاقة الإنسان بنتاجها، وهو: خصب ≠ جدب، يجسده التحول من الخبز الوفير الممثل للخصوبة المطلقة، وللرغد والرخاء دون عناء أو ضنك في الزمن الميثي الفردوسي الذي يحيل عليه الميث، إلى الحجر الممثل للعقم والقساوة والموت، لأنه صلد لا ينبت.

وبدلا من الخبز، نجد اللحم "أكسوم" في رواية أخرى يتداولها أمازيغ الصحراء (التوارگ) بمنطقة تينيري، وتروي عن زمن كانت فيه الأرض يسكنها قوم عمالقة يسمون إيجابّارن، وفي عهدهم كانت الحجارة طرية تأكل كاللحم، وكانت هناك ناقة مباركة باسم فاكرو، كانت تسقي الوديان كلها بلبنها، فما كان على الناس حينها سوى أن ينحنوا لأكل اللحم، وشرب اللبن، لكن امرأة مسحت ذات يوم براز ابنها بواسطة قطعة من الحجر/ اللحم، وفي الآن ذاته، قامت جماعة من الرجال بقتل الناقة، ولمعاقبة الفاعلين يبس الله الحجر وجعله صلبا غير قابل للاستهلاك من قبل الناس، ونفى جماعة الرجال العمالقة الذين قتلوا(فاكرو) إلى الأبد، وحولهم لنفس السبب إلى قردة، ومنذئذ ظهرت القردة، وبات الناس مضطرين للعمل من اجل الاقتيات.

إن هذا الانتقال من الخبز في روايات سوس، إلى اللحم في الرواية التارگية، يفهم إذا ربطت الروايتان بنمط عيش الجماعات المتداولة لها، فامازيغ سوس يعيشون حياة استقرار قائمة عموما على الزراعة ومنتوج الأرض من حبوب، وما يشتق منها كالخبز، بينما يحيى التوارگ في الصحراء حياة ترحال ورعي، ويعيشون على منتوج ماشيتهم من لحم وحليب... لكن اتفاق الروايتين على طراوة الحجارة في بدء الخليقة رغم اختلاف

المادة التي تشكلت منها، يكشف عن امتداد انتروبولوجي، وتواصل ثقافي كان قائما بين مناطق جنوب المغرب خصوصا، والصحراء الكبرى عبر القوافل التجارية والهجرة والترحال وربما حتى الغزوات والحروب..

### من العين الجافة إلى الدموع :

وجدير بالذكر أن تحول الخبز إلى حجر في الميث السوسي قد ارتبط بتحول القمر من بياض ناصع موح بالطهارة purté ، إلى بياض مشوب بسواد دال على الدنس souillure، بحيث تظل بقعة القمر تلك شاهدة على الفعل النجس الذي ارتكبته تاوايًا في حق الأرض ومنتوجها، باعتبار القمر راعيا لخصوبتها، وحاميا لطهارتها من الدنس، كما سيؤكد الميث الأمازيغي الموالي عن أصل الدموع (من القبايل) والذي يفسر بدوره أصل بقعة القمر.

يروي هذا الميث الذي عنونه Frobenius بأولى الدموع في العالم (ونرمز له ب (Mk1): " إن طفلا يتيم الأبوين agujil كان هائما في الأرض، يسير وحيدا حزينا لا أحد يهتم به، أو يأبه لكآبته، لكنه ورغم بؤسه لم يكن بوسعه البكاء، إذ لم تعرف الدموع حينها بعد، ولما أبصره القمر من السماء المظلمة وهو على حاله الحزينة، أشفق عليه، وفي منتصف الليل تقريبا نزل من عليائه إلى أن لامس الأرض أمام الطفل، وقال له: " ابك أيها اليتيم الصغير، لكن لا تدع دموعك تسقط على الأرض لتوسخها، فتدنسها، لأن الأرض تغذي البشر جميعا، اترك دموعك تسقط علي، فسأحملها معي إلى السماء.." وهكذا بكى الطفل، وابتدع ببكائه أولى الدموع في العالم والتي سقطت على وجه القمر فتحولت إلى بقعته السوداء التي لزمته منذ تلك الواقعة. وبعد أن دمعت عين الطفل، ودعه القمر قائلا ؟" لقد باركتك الآن، فاذهب، فإن الناس سيحبونك ويحمونك". وبعد ذلك اليوم صار الطفل سعيدا، وصار كل الناس يحبونه فعلا، ويشعرونه بالعطف، ويمدونه بكل ما يطلبه"(1).

إن الطفل قدر الأرض تقدير الأم المغذية لأبنائها في الميث Mk1 ، فلم يلطخها بدموعه، فكان جزاؤه أن حظي برعاية الناس وحبهم، بعد أن كان مقصيا محروما، لقد قامت الجماعة باحتضانه ودمجه، فأشعرته بالسعادة بمجرد تقديره الأرض أساس تلاحمها بوازع من القمر، حيث تتحول الجماعة إلى بديل عن الأم المفقودة، بينما أبعدت الأم وطفلها إلى القمر في السماء منمسخين، ونفيا عن الجماعة المرتبطة بالأرض لتجيسهما لها، ولمنتجها من الخبز في الميث Ms . فالإقصاء إلى القمر قد يرمز إلى

(1) - Leo Frobenius- Contes Kabyles, tome I- p. 50.

عقوبة النفي (أزواگ) التي تطبقها الأعراف الامازيغية في حق الماسين بقدسية الخبز، وبقية مشتقات الحبوب (كالكسكس) التي تستوجب التقدير والصيانة والتقديس، لأن "الأطعمة المشتقة من القمح، وخصوصا الخبز، يكون موضع احترام كبير لدى الامازيغ- كما أكد laoust - إذ يستهجن تبذير الخبز، أو طرحه، أو الإلقاء بفتاته أو دوسه، وخصوصا المتاجرة فيه. ومن المعروف أنه من الأمور المخجلة أن يتناول الرجل الأمازيغي في بيته خبزا عجنته الأيدي المرتزقة، وبعض الأمازيغ يفضل الموت جوعا على أن يقتني رغيفا من السوق، وإلى غاية عهد قريب فقط كان كل شخص يتم ضبطه وهو يبيع الخبز مهددا بإعدامه من قبل أقاربه، أو نفيه من البلد"(1).

هذه الملاحظات التي سجلها laoust في بداية القرن الماضي لا تزال رواسبها في لاوعينا الثقافي الجمعي، فعلى امتداد قرى المغرب، لا يزال الخبز يحظى بتقدير خاص، إذ يحرص الناس على جمع فتاته وقطعه المرمية لوضعها بلطف بعيدا عن الممرات والمسالك المطروقة، حتى لا تدوسها الأقدام، بعد أن يطبعوا عليها قبلة، ويعتقد البعض أنها طريقة لطلب الصفح لأولئك الذين ارتكبوا محرم طرح الخبز حيثما اتفق، لأنه فعل استهتاري كان الأصل في ظهور القردة في ميث أمازيغي من الأطلس المتوسط (إيموزار مرموشة) يبرر لم يجب تفادي طرح الخبز: "في الأصل كان القرد إنسانا يرفل في النعيم، ولكنه كان يفضل رمي بقايا الخبز والكسكس عوض منحها للمحتاجين، وقد حاول سكان القرية ثنيه عن ذلك مرارا، مذكرين إياه بالعقاب الذي ينتظره، ولكنه كان يهزأ بهم، فانصرفوا عنه بعد أن أعياهم نصحه، وبعد مدة انتبهوا إلى غيابه، ولم يعودوا يرون بقايا الطعام مطروحة أمام بيته، ورغم أنهم لا يحبونه فقد قلقوا لشأنه، ودفعهم واجب الجوار إلى السؤال عنه في بيته، لكنهم بعد طرق طويل للباب لم يتلقوا أي رد، فاضطروا إلى خلعه، وبداخل البيت لم يجدوا سوى قرد في ركن الغرفة كان يضحك هازئا حين رآهم، فأدركوا أن الرجل قد تحول إلى قرد عقابا له على استهتاره بالطعام. منذئذ والناس حريصون على بقايا الخبز فلا يلقون بها عشوائيا، بل يضعونها في ركن بحيث يتمكن كل عابر سبيل أو محتاج من رؤيتها"(2)

ولا عجب، فالخبز يمثل الأرض، وتبذيره أو تدنيسه يشكل مساسا بقدسيتها، وبيعه كان يعد خيانة، ويعني رمزيا بيع الأرض، وهوما لم يكن يتقبله الأمازيغي، وهذه الملاحظة تبرز دور الأرض في الفكر الامازيغي التقليدي، وفي تماسك الجماعة التي ترتبط بها وجدانيا،

(1) - E.Laoust Mots et choses berbères, p. 406.
(2) - Najima Thaythay Ghozali Contes et Légendes du Maroc, pp. 25-26.

وأي تفريط فيها أو تدنيس يلحق بها أو بما تنتجه يعرض الجماعة إلى التفكك، والنظام إلى فوضى، لذا تتخلص الجماعة من مصدر الدنس (أولّوس) حتى لا ينقل عدواه إلى الأرض، والى بقية الأفراد وذلك بنفيه عنها.

وبالمقارنة بين الميثين Ms وMk1 يتحصل لدينا الجدول التالي :

| الحالات | Ms | Mk1 |
|---|---|---|
| العلاقة مع الجماعة | طفل وأمه في منتدى الجماعة - محتضن | طفل يتيم (خارج الجماعة) - مقصي |
| الموقف | احتفال- جو فرح- أحواش | حزن وبكاء داخلي - شعور بالحرمان |
| الإفرازات | البراز في حجر الأم دون سبق إعلام | الدموع على صفحة القمر بطلب منه |
| العلاقة مع الأرض | تدنيس الخبز منتوجها بمسح البراز به | الحرص عليها بعدم إسقاط الدموع عليها |
| العلاقة مع القمر | صعود المرأة والطفل إليه في السماء | نزوله من عليائه إلى الطفل على الأرض |
| التحول في الموقف | الرهبة والخوف- توقف أحواش | الشعور بالسعادة والألفة |
| التحول في العلاقة بالجماعة | إقصاء ونفي من الجماعة | اندماج في الجماعة ونيل حب الناس |
| أصل بقعة القمر | صورة الأم والرضيع المدنّسين | دموع الطفل المطهّرة له من الحزن |

تضمن الميثان أيضا تحولين دالين يمكن توضيحيهما كما يلي:

- تحول العجين (أركتو) أوالخبز) (أغروم) (في بدء الكون)، وهو طري رخو وعنوان للوفرة والخصب، إلى حجر يابس صلب يوحي بالجفاف[1] بعد مسحه بالبراز في الميث Ms.

- في الميثMk1 لم تكن الدموع (إيمطّاون) تسيل من العيون في البدء، لكن تدخل القمرaggur مكن اليتيم agujil والناس عموما بعده من البكاء :

(1) - التحول من الخبز والعجين الطري الرطب إلى القاسي الجاف هو أيضا تحول من عالم أنوثي أمومي إلى عالم ذكوري أبوي.

عين جافة ( قبل نزول القمر) ←—— عين دامعة سائلة ( بعد نزوله عند الطفل)

( جفاف، بؤس) ( خصوبة، سعادة )

فانعدام الدموع يمثل الجفاف وانعدام المطر(مصدر الخصوبة)، والبكاء جريان للدموع السائلة المضادة للتحجر العقيم، وهي مدخل لتطور ايجابي في وضعية الطفل في Mk1، بينما البراز عتبة لتحول سلبي في ميث Ms. وهذا التحول من العين الجافة tît iqquren إلى الدموع هو أمر موح وذو دلالة، لأن جفاف العين زامن بؤس اليتيم، وجريان عينه بالدموع[1] كان إيذانا بتحسن جذري في حياته بتدخل وعون من القمر، حيث تم احتضانه من قبل الجماعة، ونال حب الناس.

إن عنصري الدموع (إيمطّاون)، واليتيم (أكوجيل)، يلعبان دورا أساسيا في فهم الدلالات الرمزية للميث، فالعين مصدر الدموع تتضاد كما بين ليفي ستراوس في ميطولوجياته مع المؤخرة مصدر البراز، مثلما يتضاد الخلف مع الأمام، والأعلى مع الأسفل، والعين بالامازيغية (تيطّ) تعني أيضا عين الماء، وتجمع على (تيطّاوين) و(ألّن)، وهذا الأخير لا مفرد له، إلا أن لجذره علاقة بفعل alla أي بكى، ومصدره البكاء (تالا) الذي يفيد أيضا معنى عين الماء[2]. فهناك فيما يبدو علاقة بين العيون الناظرة (ألّن)، والعيون المائية tala، باعتبار الشبه بينهما في جريان السائل المائي منهما، أي الدموع بسبب البكاء (تالا) أو (تالاّ) بالنسبة للعين البصرية، والماء المتدفق (أمان) بالنسبة لعين الماء الجارية (أغبالو، تالا).

وهذا الشبه هو ما تجسده الأحاجي التالية عن العيون البصرية allen، ففي ايت احديدو مثلا : tighbula ur ittegharen (ينابيع لا تجف): ألّن ، وفي أيت بوزيد، تيموليلت بالأطلس المتوسط [3] : taghbalut negh mi nnedên ighanimen أي ينبوعنا المحاط بأعواد الخيزران ( تيط) .

والحال أن هناك ارتباطا كبيرا بين الدموع والمطر في المخيال الأمازيغي، كما في معتقدات شعوب أخرى غيرهم، فإما أن الدموع تستثير المطر، أو ينظر إلى المطر نفسه على أنه دموع السماء حسب الميثات والمعتقدات المتعددة في شمال إفريقيا، ففي ميث

---

(1) - لدى الأزتيك تعتبر دموع الطفل الذي يقاد للتضحية به كقربان لاستدعاء المطر بمثابة قطرات المطر الأولى أنظر Dictionnaire des symboles - p 563

(2) - محمد شفيق- المعجم العربي الأمازيغي- الجزء الثالث- ص. 178.

(3) Bentolila - devinettes berbères - tome I - CILF- p. 134 et p. 145.

تاسليت اونزار المعلّل لطقوس تاغنجا لا يسمح agellid anzâr بهطول المطر إلا حين بكت الفتاة عروس المطر tislit unzâr ، بعد موجة الجفاف ونضوب النهر. وفي ميث من سوس(تيمسورت تحديدا) ينجم المطر عن دموع الريح الشمالية (تاڭوت) بحيث" أنها أي الريح الشمالية (تاڭوت)[1] أنجبت فتاتين رائعتي الجمال، فلما بلغتا سن الزواج، تزوجت إحداهما بالريح الجنوبية (ويمينڭ)، والأخرى بالريح الغربية الممطرة أو (أتريم) كما تسمى محليا، وكان زواجهما في ليلة واحدة، غير أن أتريم قتل عروسه ليلة الزفاف، فعكر صفو زواج أختها الصغرى، فبكتها والدتها بكاء مرا، وأمام هذا الموقف البشع لم يبق ويمينڭ مكتوف الأيدي، بل صمم على الثأر لأخت زوجته، والانتقام من أتريم، فتأججت بين معسكريهما حرب ضارية، لم تضع أوزارها إلا حين قتلت العروس الثانية، فازدادت محنة أمها تاكوت، فاغرورقت دموعها بالدموع، ليس فقط لموت ابنتيها، بل لبقائها وحيدة أيضا، وكان دمعها هو المطر"[2].

ويكنى عن شهر فبراير في كثير من المناطق بسوس والأطلس الكبير باسم برايربو يمطّاون، بسبب كونه شهرا مطيرا وقصيرا، إذ تفسر أمطاره بكونها دموعا تتساقط بكاء على يومين من أيامه التي استعارها منه شهرا مارس ويناير، فلم يتمكن بعد ذلك من استردادها منهما في أسطورة واسعة الانتشار بالمغرب والجزائر، تفسر لم لا تتجاوز أيام فبراير28 يوما، وتعرف بأسطورة العجوز والأيام المستعارة أو بالأمازيغية (أمرضيل)[3]، وتمثل الشخصية المركزية فيه إما معزة (تاغاطت)، أو عجوز وقطيعها، أو عجل، وقد أفردت لها Paulctte Galand-Pernet دراسة مهمة نشرت بمجلة Hesperis[4]، وتتضمن مختلف الروايات المتداولة في المغرب، أو الاشارات إليها في الأطلسين الكبير والمتوسط، وسوس، والشمال، وسنكتفي نحن في هدا المقام بإيراد أمثلة عنها، مثل تلك

(1) - تاكوت tagut هي ريح البحر الرطبة حسب Destaing في معجمه الفرنسي الأمازيغي (تاشلحيت سوس) vocabulaire Français-berbère(tachelhit du sous )-1938-p.290. و wiming تطلق على رياح الشركي الغبارية والجافة التي تهب من الجنوب الشرقي في فصل الصيف، atrim هي رياح شمالية غربية ممطرة تهب في فصل الشتاء. ومن الأبيات الشعرية القديمة المحفوظة من قبل أبناء المنطقة، والتي تحيل على هذا الصراع الذي تشهده الرياح في تلك المنطقة قول الشاعر

agh nn arwass a tagut farq i wtrim
i bu tarsiwin n lhêmm imma kemmin
ibusâr ka tessigutt gh ir n tafatin

(2) - الفرياضي عبلا- تيمسورت – العرق النابض بالاعتقادات الميثولوجية- جريدة تامازيغت، عدد 21 - 27 ماي 1999- ص. 4.

(3) - هذا الاسم يستعمل في القبايل، وهو يحيل على نفس اسطورة استعارة يوم أو يومين من فبراير، وهو من فعل (إيرضل) بمعنى اقترض، استلف، وأحيانا استعار، لأن الفعل المقابل بدقة لاستعار هو issufed، الذي لا يزال يستعمل في إيحاحان، ولدى التوارك، ومنه الاسم ufud الذي يعني الإعارة أو الشيء المعار ذاته، ومنه المثل القائل ufud ur ikkes fad (ايحاحان) – الإعارة لا تروي عطشا.

(4) - Paulette Galand-Pernet - la vieille et la légende des jours díemprunts au Maroc - p. 29.

التي دونها E.laoust من انتيفة[1] وتفيد أنه "حينما ينتهي شهر يناير، وهوغير مطير، فلا ينال المعزة (تاغاطّت) من أذاه شيئا، تقول له متحدية : bjwa nek a yennar, teffught ur teskirt amya، أي ما معناه، ها أنت يا يناير قد انصرمت، ولم تطق شيئا، فيتوجه يناير في إطار الرد إلى فبراير brayr ملتمسا منه أن يعيره يوما واحدا كي ينتقم من المعزة، فيستجيب فبراير لطلبه، فيبعث يناير بعواصفه ورعوده وبرده إلى المعزة التي ترتع في الغابة، فيذيقها من أهواله إلى أن يجرد جلدها من زغبه( أنزاضن)، وحين يطلب فبراير من يناير بأن يرد له اليوم الذي استعاره منه، يرفض هذا الأخير، فيظل فبراير يبكي يوميا أسفا، وهذا ما يجعله شهرا مطيرا".

رواية أخرى من أزيلال تحكي أن عجوزا لديها عجل متوسط القد، كانت تدخله إلى حضيرتها خلال شهر يناير، وحين ينصرم الشهر، تقوم بإخراجه، لكن شهر يناير غضب لفعلتها هذه التي يراها إستخفافا به، فطلب من فبراير أن يعيره ولو يومين، وعندما يطالب فبراير باستعادة أيامه المعارة، فيقبل يناير، ويرد ردا إيجابيا، تظهر الشمس بسبب ضحك فبرايرtadêsa n brayr ، وعندما يرفض يناير، ويمتنع عن إعادة الأيام المعارة، يكون المطر بسبب بكاء فبرايرimettâwn n brayr [2].

وتسمى قطرات المطر التي تسقط في يوم قائظ مع هبوب رياح جافة ساخنة في إيحاحان ب imettâwn n ijiwi أي دموع الريح الحارة، وهي تسمية ihirri-ijiwi-aqebli ذات خلفية ميثية منسية لدى الأهالي بالجنوب، لكننا نجد لها أثرا في ميث أمازيغي من نفوسة بليبيا، يفسر تساقط قطرات مطر دقيقة من الماء المحمل بحبات الرمل، تنبئ بخروج فصل الخريف، واستقبال فصل الشتاء حيث تستعد الرياح الصحراوية (أقبلي) القادمة من الصحراء، والمحملة بالرمال للرحيل، لتستقبل الرياح الشمالية (أبحري)، وحيث تزداد درجة الحرارة، مما يتسبب في ارتفاع الضغط الجوي تليه القطرات المذكورة، يقول الميث الأمازيغي الليبي؟" ذات مرة هبت الرياح الصحراوية، وهي محملة بترابها ورمالها وحرارتها، فارتفعت درجة حرارة البلد tamurt، ونضج تمرها tini nes، فمكث أقبلي في البلد رافضا الرجوع من حيث أتى، فأنهك الناس iwdan بحره، إذ أعجبته البلدة

(1) - E. Laoust -Mots et choses berbères - p. 195.

(2) – في رواية أخرى مشابهة جدا يرد أن العجوز لم تكن تستطيع إخراج العجل من الاصطبل بسبب برد يناير، لكن لما انقضى أمد هذا الشهر، أخرجته قائلة: هيا فقد خرج يناير iffegh yennayr، فغضب يناير، فاستعار يوما من فبراير، فشدد من حدة برده حتى تجمدت العجوز وعجلها من الصقيع، فسمي يناير بوتمغارين، أما مارس فأيامه تطول، وكانت الفتيات تجمعن فيه بين الوجبات خصوصا حين يلعبن ويكثرن التجوال، لكن لما انتهى مارس، اشتدت فرحتهن لانصرام أيامه الطوال، فغضب مارس بدوره، واستعار يوما من فبراير، فشدد من جوع الفتيات إلى حد الموت، فسمي mars bu tegziwin ، أما فبراير فسمي بbrayr bu imettâwn لأنه يبكي لفقدانه يومين من أمده الزمني، بعد رفض الشهرين إعادتهما له.

واستمر يذرو التراب والرمل ijidi، وينشر القيظ، وفي كل مرة يأتيه فصل الشتاء tigerst، فيقول له: كفاك، أخرج فقد أنهكت الناس بحرارتك، والريح الشمالية تنتظر على مدخل البلدة abêhri itsugem di imi n tmura ، فيرد أقبلي: لا، لا أنظر كيف يبتهج الناس بالتمر، mamek iwdan ferhên s tini ويتمادى في العبث برماله، وذرو التراب بشدة حتى امتدت الرمال إلى عينيه، وطالتا مقلتيه، فدمعتا ikm as ijidi di tittâwin nes, iqqim aqebli ar itemttû وكانت دموعه تلك القطرات من المطر".

على صعيد الطقوس تعمد امرأة عجوز حين يطول أمد الجفاف إلى حمل مغرفة (تاغنجا)، وهي تمتطي حمارا، ومحاطة بنساء القرية نحو مزارالقرية أكرّام في طقوس المطر بقرية تاسمسيت بقبيلة إينفضواك، كما وصفها لاووست، وبعد طوافها حوله ثلاث مرات، تتجه بعدها إلى النهر حيث تدفع بها النساء إلى داخله، وهي على متن حمارها، إذ يشتمنها، ويتعمدن إساءة معاملتها، ويسقطنها في الماء لإبكائها، لأن دموعها تستثير المطر، لذا يجب أن تبكي لتبكي السماء afad ad allan igenwan (1).

ويبدو أن الأمازيغ كما ينم عن ذلك هذا الطقس ذاته ينسبون المطر في معتقداتهم القديمة إلى عاملين أحدهما تحقق زواج بين تاسليت اونزار مجسدة في فتاة، أو تاغنجا التي تمثلها، أو التأثير في السماء "إكّنا"، واستدرار عطفها عن طريق الأيتام، أو الأرامل، أو البؤساء، استنادا الى اعتقاد بوجود تعاطف بين السماء (أوالقمر أو المطر) وهذه المخلوقات البئيسة، ففي سوس(تيزنيت) دائما هناك معتقد آخر عن أصل المطر ذكرته نجيمة غزالي طايطاي في مجموعة الأساطير المغربية التي دونتها يفيد " أن الأمازيغ ومن شدة احترامهم للمرأة، يعتقدون أنه كلما ماتت امرأة، فإن الطبيعة تلبس الحداد وتبكي، وهو ما يفسر هطول المطر"(2)، وفي نواحي طاطا يعزى المطر إلى الدموع التي تذرفها السماء تأثرا ببكاء الأرامل على فقد أزواجهن.

وفي الميث المرجعي حول أصل الدموع يستطيع اليتيم أن يؤثر في القمر، فاجترح الدموع التي شكلت انتقالا من العين الجافة(بمعنييها الينبوع والعضو البصري)، إلى العين السائلة الحاملة للماء أساس الحياة والخصوبة بالنسبة للأرض التي قدرها، ولذا تم احتضانه من طرف الجماعة، ويتضح هذا الأمر أكثر إذا رصدنا دور اليتيم في طقوس الاستمطار والاستسقاء، أو طقوس طرد الأرواح الشريرة والآفات أصيفض- أسيسل في

(1) - E. Laoust - Mots et choses berbères - p. 216.
(2) - Najima Thaythay Ghozali - Contes et légendes du Maroc - p. 19.

التقاليد الأمازيغية، فاليتيم agujil-igigil يرتبط في الوعي الجماعي بالبؤس والدموع[1]، وهو ما يمكنه من التأثير في السماء والقوى الكونية الخيرة في هذه الطقوس، كما أثر بؤس اليتيم على القمر، واستنزله من عليائه[2]، وقد وصف لاووست طقس (أصيفض) الذي يؤدى في أسدرم : إيلالن بالجنوب يوم الأحد بأن يرافق موكب صبية فقيرة ويتيمة إلى تخوم الأراضي التي تودع فيها هذه الفتاة عطية الجماعة offrande، وفي أيت امگيلد يتم التطواف بيتيم غطي رأسه بجلد كبش alemsir لاستثارة المطر، ويردد السائرون في موكبه: a rebbi anni tamara n ugujil ighemsen talemsirt، رباه ارحم حال اليتيم المدثر بجلد (دلالة على الفقر). وفي عين اللوح (الأطلس المتوسط)، تكلف طفلة يتيمة تحمل الدمية التي يتم التطواف بها لاستثارة المطر، فيتبعها الأطفال مرددين: âli bu teglmust, izzaâ k id unzâr, tcan agh d waman . وفي إيداوگنيضيف سوس، تقود عجوز فتاة، يشترط أن تكون يتيمة وفقيرة، إلى البيدر "أنّرار" حيث تقوم بحل كل ظفائرها، وربط يديها خلف ظهرها بواسطة خرقة قماش، وإثر ذلك يحوم حولها الأطفال خارج دائرة البيدر، وهم يصيحون: aman aman unzâr, att nt-d awint tignaw gh wasif lli jbar والفتاة إذ تتأثر بالصخب من حولها، ومن وضعها، تبكي، وبمجرد رؤية أولى دموعها يزداد الصياح والضجة، وبعد توزيع وجبة السويق "تومّيت" التي هيئت للمناسبة تفك قيود الطفلة، ويتم تهدئتها، ومواساتها بتقديم هدايا صغيرة. وترصد هذه الطقوس كما يؤكد لاووست[3] في كل سوس والأطلس الصغير، فحتى طلاب المدارس العتيقة في ayt isaffen كانوا يؤدون صلاة الاستسقاء ومعهم طفلة يتيمة يتم تقييدها، وحل شعرها.

إن اليتيم إذن، يحظى بأهمية خاصة في هذه الطقوس، لأنه وبالنظر إلى ظروفه البئيسة يثير شفقة القوى الكونية، مما يضاعف من فرص نجاح الطقس، كما أن" اختيار اليتيم في هذه الحالة - كما يصرح الأهالي بخصوص طقس عين اللوح السابق- يعود إلى كونه تعود على البكاء على أبويه الميتين، مما يجعله يذرف الدموع بسهولة، وبالتالي حث السماء على "البكاء"[4]، وبالتالي هطول المطر الذي ينقل الأرض من الجفاف إلى الخصوبة، من الموت إلى الحياة.

---

(1) - يقال ad ur ttuss°t igigil f umettâ حرفيا"لا توصي اليتيم بالدمع"، لأن وضعه الإجتماعي يجعله دائم البكاء، لا معيل له ولا نصير، فيكون فريسة سهلة للمظالم، وهو ما يعبر عنه المثل القبايلي الأمازيغي التالي : taqejjirt ugujil ig ighersn tarâkna
اي أن القدم الصغيرة لليتيم هي التي مزقت السجاد، دلالة على أن البؤساء كاليتامى هم دائما من يدفع الثمن.

(2) - يعتقد الطوارك فعلا أن اليتيم agugil يؤثر في العالم بحيث ترتج أركانه ويهتز العالم لبكائه، في قول مأثور : tala n ugugil tsingingi amadâl أي أن بكاء اليتيم يهز العالم.
انظر Al hassane ag solimane, bons et mauvais prés ages; Harmattan paris, 1999 p.22

(3) - E. Laoust Mots et choses berbères- pp. 246-247.
(4) - ibidem.

ويلاحظ في طقس إيداوكنيضيف أنه يتضمن من العناصر والممارسات ما يجعله بمثابة محاكاة، أو شبه تكرار لأحداث ميث اليتيم والدموع القبايلي، فاليتيمة تقيد وتعزل في البيدر، ومن حولها يصيح الأطفال للإمعان في تأكيد بؤسها، وإقصائها من الجماعة، ولدفعها إلى البكاء، ومجرد ذرف الدموع الأولى من قبل اليتيمة يشكل نقطة الفصل والتحول(كما في الميث)، إذ يستقبل بالصياح المتزايد، ويتم التعبير عن إعادة إدماج اليتيمة بمكافأتها(منحها هدايا) بعد فك قيودها.

## بين القرد والحجلة، أو بين السقوط والترقي :

نعرض في ما يلي لروايات أخرى لميث أصل القرد الذي سردناه أعلاه، والذي تم جمعه من ايموزار مرموشة، معتمدين كنص مرجعي رواية قبايلية ميزتها أنها تقابل بين تقدير منتوج الأرض، والاستهانة به من خلال المقابلة بين تحولات métamophoses بطلين أحدهما احترمه والآخر دنسه، ويتعلق هذا الميث بأصل القردة والحجلات، ونشير إليه ب MK2.

وهذا نص الميث: "ذات يوم التقـت الأم الأولـى للعـالـم yemmas tamezwarut n ddunit بطفل، فأمرته بأن يتبرز على بقية الكسكس كلما أكل منه فأشبع جوعه ولم يجد فيه أي قطعة من اللحم. فمضى في طريقه، فصادف فتاة تحمل طبقا منه، فاستوقفها ليأكل منه، فوضعت الفتاة الطبق، وشرعا يأكلان معا حتى شبعا دون أن يعثرا فيه على اللحم، فقرر الطفل أن ينفذ نصيحة الأم الأولى للعالم، أي التبرز على الكسكس إذا خلا من اللحم، فصرخت الفتاة مستنكرة ذلك، لكنها لم تتمكن من منعه، إذ سرعان ما أفرغ برازه على فضلات الكسكس في الطبق، وحاول إجبار الفتاة على القيام بذلك أيضا امتثالا لأمر أم العالم، لكن الفتاة امتنعت و بشدة، وغطت بقية الكسكس بثوبها، ومنذئذ يتم تغطية الكسكس مباشرة بعد إعداده. ولما حاول الطفل الإمساك بالفتاة لإرغامها على التبرز على الكسكس، فرت، فطاردها، لكنه تحول إلى قرد (إيبكي)، بينما تحولت الفتاة إلى حجلة تاسكّورت، وكجزاء لها على تغطيتها للكسكس بثوبها حصلت على أجمل ريش، جرى القرد وراءها، لكنها طارت نحو الجرف falaises.

وقبل ذلك كانت القردة تعيش في البيوت، ولكن ومنذ أن مسخ هذا الطفل قردا عقابا له على تصرفه المنجس للطعام، طردت كل القردة من البيوت، وصارت منذئذ مرغمة على العيش في الجبال" (1).

(1) - L. Frobenius - Conte Kabyle, p. 53.

يسترد هذا الميث تيمتين تضمنهما ميث MS، وهما البراز والأم المتمثلة في تاوايّا الحاملة لرضيعها في MS و أم العالم (إيمّاس ن دّونيت) التي حرضت الطفل على التبرز على الكسكس في MK2. ولما دنس الطفل الكسكس، فقد كان مصيره بدوره المسخ والإقصاء، فقد تحول إلى قرد منفي إلى الجبال، وطرد من البيوت رمز الجماعة والمدنية والمؤسسة الثقافية، فانحدر من كائن بشري ثقافي مدني إلى كائن وحشي غابوي طبيعي.

لهذا الميث روايات أخرى تتفق في كونها تنسب للقرد جريمة تدنيس الطعام أو الاستهتار به، منها تلك التي أوردتها تاسعديت ياسين، وفيها" أن القرد كان أصلا إنسانا تحول ومسخ بعد أن مسح مؤخرته باسفنجات "beignets[1]، وتلك التي ترى أن" القرد (أزعضوض) كان في الأصل امرأة عجنت الخبز (أغروم) بمؤخرتها، ولذلك تبدو أرداف القرد بشكلها الحالي المفلطح والمتميز عن بقية جسمه" وهي متداولة بنواحي تارودانت، أو تلك التي تروي" أن القردة كانوا في الأصل أشخاصا شبعوا من أكل طبق من الكسكس، فصاروا يتراشقون بما تبقى منه" وهي معروفة في وارزازات ودادس. وفي القبايل رواية أخرى لنفس الميث يحضر فيها القرد والحجلة معا كرعاة، وتقول إن القردة والحجلات "كانوا في الأصل رعاة يبعث الله لهم بالطعام، فدنسه الفتيان منهم، فتحولوا إلى قردة، أما الفتيات المزينات بالحلي، فلاحترامهن الطعام صرن حجلات، ولذلك تملك الحجلات الآن ريشا مبرقشا ومخططا بألوان bariolé[2]".

إن هذه الروايات المختلفة إذن تربط كلها انحدار الإنسان إلى قرد بعدم تقديره للطعام، وتدنيسه له بمؤخرته التي تعتبر رمزا للنجاسة، أو بالتراشق به الذي يعتبر رمزا للتبذير.

في رواية أخرى لهذا الميث دونها يوسف عليوي نرصد تحولا مخالفا (إنسان ← قرد ← إنسان)، تقول هذه الرواية:

"إن الناس الأوائل كانوا بدون معرفة أو حكمة (ثقافة) (irgazen imenza mebla tamussni)، فأكلوا كثيرا وبشراهة، فتبرزوا في طبق الطعام، ومن أجل معاقبتهم، حولهم الملك الأكبر (الله) إلى قردة yerra - tn ugellid ameqran d' ibkan، وكان عليهم أن يتعلموا كل شيء من جديد حين كانوا قردة من أجل أن يستعيدوا إنسانيتهم مرة أخرى"[3].

الميث هنا واضح، فالناس الأوائل (irgazen imenza) برهنوا من خلال فعل التبرز على الطعام اللامدني على عدم أهليتهم للارتقاء، إذ أكدوا استحكام الطبيعة الوحشية فيهم،

(1) - T. Yacine - Voleurs de feu -p. 143.
(2) - G. Laoust - Chantreaux- Kabylie; coté femmes - p-113.
(3) - Bentolila - Devinettes berbères CILF- Tome 3, Y. Ibouziden p. 470.

في غياب الثقافة المعبر عنها بالحكمة tamussni، فوجب إسقاطهم إلى الحالة المناسبة لوحشيتهم (القردة) ليتم تلقينهم بعد ذلك المبادئ الثقافية الأساسية، والتي عمادها احترام منتوج الأرض، وبموجب ذلك يستردون انتماءهم الإنساني المدني.

وإذا كان القرد رمزا للامدنية والسقوط، فإن الفتاة التي رفضت الانصياع للفتى وتجيس الكسكس مثله في النص المرجعي MK2 قد لقيت مصيرا يذكر بمصير الطفل الذي حظي بعطف القمر في ميث MK1، إذ تحولت إلى حجلة tasekkurt، والحجلة في الأدب الأمازيغي هي رمز للجمال والمرأة الفاتنة التي تغنى بها الشعراء في كل بلاد الأمازيغ، وتغزلوا بها في أشعارهم،» إنها تشير في الشعر إلى المحبوبة، ويسمى المحبوب قناص الحجل، وأكل بيض الحجل في بداية الربيع يعتبر حمية لحماية الجمال الجسماني، وفتنة لإغواء الحبيب"[1]. تقول تاسعديت ياسين في سياق عرضها لرموز المرأة والجمال في الشعر القبايلي الغزلي izli : "إن تاسكورت لفظ يوحي بالجمال (جمال الريش)، وأناقة المشية، والطيران الرزين، واللحم الطري، الخ.."[2] والمرأة الناضجة تشبه بالحجلة. فهي ولود وتأوي صغارها في الحقول[3]، وهي إلى حد كبير من أوابد الطير التي إذا أقامت في مكان، فقليلا ما تبارحه كالمرأة الملازمة لبيتها، لا تكاد تبتعد عن الأماكن التي تسكنها، وهي تطير قليلا وتكتفي بأن تخب على الأرض، وهي بذلك تتضاد مع النسر أو الصقر الذين يشكلان رمزين ذكوريين، إذ يسكنان الصخور الشاهقة الأكثر علوا في الجبل، ويطيران عاليا جدا، بعيدا عن كل الطيور الأخرى، وهما فضلا عن ذلك من الطيور الجارحة oiseau de proie [4]. لذا يقال عن المرأة التي ترعى أبناءها، وترفض الزواج بعد ترملها في القبايل[5]: teqqim ff warraw is am tasekkurt .

إن تحول الفتاة إذن إلى حجلة، يفيد أنها نالت حب الجماعة وتقديرها، وصارت نموذجا للأنثى في المجتمع، لأنها صانت الكسكس، وحافظت على هذا المكتسب الثقافي

---

(1) - Jean Servier - Traditions et civilisations berbères, p. 243.

(2) - Tassadit Yacine -Lfizli ou lĺamour chanté en kabylie, p. 25.

(3) - في حكاية معروفة بالأوراس باسم سردسلاس serdeslas تفر حجلة من بيت لتجثم على شجرة تأوي إليها الوحوش ليلا، تتبول فتسقط قطرة من بولها على راس الأسد الذي يكلف الحيوانات تباعا باستطلاع من في أعلى الشجرة، وحينذاك تتحول الحجلة إلى امرأة حامل، يبقر الأرنب بطنها بعد افتراسها ليخرج منه طفل يحتفظ به كنصيب لها من الوليمة. هذه الحكاية معروفة جدا في كل شمال افريقيا بروايات متعددة ومتقاربة جدا بسوس(وتعرف في تاليوين باسم حكاية zêrgenna ) والأطلس والقبايل(وفي القبايل تعرف باسم أدميم، وهو شجر الزعرور)، يجمع بينها شجرة الوحوش التي تأوي إليها الحيوانات. وميزة رواية الأوراس هذه أنها تربط بين الحجلة والمرأة الحامل. أنظر النص الكامل لهذه الرواية الأوراسية بكتاب Mercier- «le chaouia de l'Aures(dialecte de l'Ahmar Khaddou) :Etude grammaticale, texte en dialectechaouia, Paris, Ernest LEROUX.1896.

(4) - Camille Lacoste Dujardin Conte Kabyle†, Etude ethnologique- p. 326.

(5) - Devinettes berbères tome III- Y. Ibouziden p. 493.

الزراعي، بل وأكثر من ذلك، لقد اجترحت فعلا ثقافيا جديدا صار قاعدة، وهو تغطية الكسكس بعد إعداده، مما مكنها من الارتقاء في نظر الجماعة كما تسمو الحجلة في السماء، بينما انتزعت صفة الآدمية من غريمها المبعد عن البيوت، والجماعة البشرية، ودائرة المدنية.

إن التضاد بين كل من القرد والحجلة يمكننا من رسم الروشم التالي :




إن ميث أصل القرد والحجر يحمل من التضادات والتقابلات ما يجعله يبدو وكأنه يختزل الميثين السابقين Ms وMk1، فالطفلان المحترمان للأرض ونتاجها( الغذاء ذو الأصل الزراعي: الكسكس) يتحولان إلى كائنين محبوبين(يتيم يحبه الناس، حجلة) بينما ينمسخ الطفلان المدنسان لمنتوج الأرض (بقعة القمر، القرد)، وينفيان من الجماعة إلى الغابة(الطبيعة المتوحشة)، والقمر(السماء)، ويحرمان من الاستفادة من مكتسبات العمل الزراعي، فالميثات الثلاثة تنص على ضرورة احترام منتوج الأرض، وتنزع إلى تأكيد دور الزراعة في الحياة الاجتماعية، ودور الأرض في تلاحم الجماعة، وبناء مؤسسات اجتماعية صلبة قائمة على التعاون والتضامن (تيويزي)، فالأرض تشكل نواة الهوية الجمعية، وهي التي تدعم المشاركة الانفعالية للفرد مع جماعة الانتماء، وتعزز القيم الثقافية المجترحة لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعة، أو الجماعات بينها.

# تامغرا ووشّن أو الاضطراب الكوني

## تقديم :

قد يفقد شعب ميثولوجياه، وينسى أساطيره تحت تأثير الثقافات الواردة، أو سيرورة التحديث، أو الانخراط في دين يحمل رؤية مغايرة، وشمولية، لكن اللغة التي ينطلق بها تظل تحمل آثارا وبصمات عن أساطيره البائدة. هذا شأن اللغة الأمازيغية التي نجد بها ألفاظا وكلمات تحيل على بقايا أسطورية من شذرات الوعي الميثولوجي الأمازيغي القديم للكون وظواهره، منها مثلا تامغرا ووشن tameghra wuccen – عرس الذئب–mariage du chacal وهي العبارة التي يشير بها الأمازيغ إلى مجموعة من الظواهر الجوية méteorologiques، حينما يظهر قوس قزح ويهطل مطر خفيف في سماء مشمسة، فكلما حدث ذلك، فإن الأمازيغ يزعمون أن أوشّن يتزوج في مكان ما، وتشاركه السماء هذا الزواج بهذه الظواهر المختلفة [1].

وجدير بالذكر أن هذا المعتقد (تامغرا ووشن) مشترك لدى كل أمازيغ شمال أفريقيا، ويعرف بنفس اللفظ في مجموع المناطق تقريبا باستثناء نفوسة بليبيا حيث يسمى islan wuccen[2] والتوارگ حيث ينعت باسم: ehen n abegi الذي يمكن ترجمته بـ(زواج الذئب)، وله نفس الدلالة، يقول امازيغ التوارگ[3]:

Ass iwât agenna, tarut tekkus, tafukt tesmiqqet, ehen n abegi a itagen

أي ما معناه: يوم تمطر السماء، وتشتد حرارة منتصف النهار، وتلمع الشمس في الآن ذاته، فإن زواج الذئب هو الذي يتم.

---

(1) - E.Laoust - Mots et choses berbères - p. 189.

(2) - ايسلان يعنى العرسان، لكنه في نفوسة بليبيا حل محل تامغرا، وصار يعني العرس أيضا. أما أوشّن فقد ترجمناه تجاوزا في هذه الدراسة بالذئب كما هو متعارف عليه في المغرب، لكن مقابله الحقيقي هو ابن آوى chacal.

(3) - Charles de Foucauld - A. Calassanti , Textes Touaregs en prose- p. 293.

أما في منطقة القبايل، فقد أورد dallet قولا مأثورا dicton[1] يردد كالتالي: البرد abruri، المطر lehwa، الشمس tafukt، لقد تزوج الذئب: tafukt، yiwi d uccen tamett، lehwa، abruri، tt. وفي سوس(اشتوكن تحديدا) فيردد الأطفال الأهزوجة التالية[2]:

| | |
|---|---|
| انقشع الضباب، فارتفعت حرارة الشمس | tu yl tagut, tergh tafukt |
| والسلوقي ينبح من جديد صوب الذئب | âr dagh ittagh uskay uccen |
| والمطر يهطل في واضحة النهارئ | illa unzâr, tergh tafukt |
| إن الذئب يحتفل بعرسه | |

أما في جنوب تونس حيث أمازيغ مطماطة، فقد أوردت - V.Pagues أن الأطفال ينشدون "حين تكون الشمس في السمت، وتمطر السماء دون سحاب، يا عمي مطر، يا عمي مطر، اهطل، اهطل، لأن شعري مبلل-[3] : إنه عرس الذئب"[4].

وجدير بالذكر أن الناطقين بالعربية المغاربية يسمون نفس الظاهرة ب(عرس الديب)، وهو عبارة عن ترجمة حرفية للتركيب الأمازيغي. فما هي العلاقة بين زواج الذئب وهذه الظواهر في المتخيل الأمازيغي: وما الأساس الميطولوجي الذي يستند إليه هذا المعتقد أو هذا التصور؟.

## 1 - اوشن في الثقافة الأمازيغية :

إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تفترض البحث أولا عن الأبعاد الميثية ل(أوشن)، ورمزيته في الثقافة الأمازيغية التقليدية بمختلف تعبيراتها من لغة وأمثال ونصوص حكائية أو ميثية أو طقوس، كما يستدعي استكشاف الميث التفسيري أو المؤسس- mythe explicatif الذي يزيح القناع عن سر اقتران زواج هذا الكائن الحيواني بهذه الظواهر الجوية المتراكبة.

في المجال اللغوي، وفي مادة (تطرف) من المعجم العربي الأمازيغي نجد مايلي[5]

(1) - Camille Lacoste Dujardin- Conte Kabyle- étude ethnologique - p. 375.

(2) – في ايحاحان سمعت بيتين شعريين مأثورين : احتفل اوشن بعرسه في الموسم البارد (ليالي)

فقيما البوم ينفخ في ناره، كان القط البري يلوح.

isker wuccen tameghra
gh llyali iderk as
ar as iswâd gguw ar isikîd
bihi ubarrây

(3) – الزيت رمز للجفاف، انظر بهذا الصدد دراستنا عن تاسليت آونزار.

(4) - Viviana Paques- L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain- p. 416.

(5) – محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الثاني – مادة طرف – ص 21

- تطرف : جاوز الحد في غير اعتدال: إيوشّن .
- التطرف : نقيض الاعتدال: أوشّن، تيوشّنت.
- المتطرف : أموشّن.

فهل هذا اللفظ مشتق من أوشّن؟ لاشيء في المعجم الذي وضعه الأستاذ شفيق يوضح ذلك، لكن استقراء وظيفة أوشن ورمزيته في الآداب الأمازيغية تمكن من إقامة علاقة بين اللفظين. فأوشن يستأثر بالدور الرئيسي في كثير من حكايات الحيوانات في المجتمع الأمازيغي بشمال أفريقيا من سيوة إلى المحيط الأطلسي، ويحضر حضورا كثيفا في هذه القصص كحيوان يرمز للخديعة والمكر والتشويش المستمر والخيانة، والفوضى وعدم الالتزام بنظام الجماعة وقيمها.

فعلى سبيل المثال في حكاية(القملة في حداد)[1] تفقد القملة (tilkit) زوجها البرغوث أكوردي بعد أن سقط في قدر، فتأثرت بعمق فبكت، وشكت مصابها لكل الحيوانات التي صادفتها في طريقها، إذ مات طائر (أبو الحناء–rouge gorge) من جراء تأثره بعد سقوط شجرة عليه، أما أحد الرجال فأفرغ ما كان يحمله رثاء لها، وابنته كسرت جرار الماء، والحجلة (tasekkurt) فقدت ريشها، أما (فـزنذو) فأراد الانقضاض عليها رغم شكواها، وتظلمها له، فاستنكرت رغبته ولا مبالاته بفاجعتها، فاقترح عليها الاحتكام إلى الأسد (izem)، هذا الأخير حكم لصالح (tilkit)، القملة، لكن أوشن ويخدعه تمكن من التخلص من الحكم izem وقتله، وانتهت الحكاية بموت tilkit التي جرفها تيار مائي[2]. ويتضح من موجز هذه الحكاية– النموذج أن كل الكائنات الحية حيوانات وبشرا قد أبدت بأساليب مختلفة تأثرها بوفاة"البرغوث" زوج القملة، فهي جميعا يربطها خط تضامني واحد يمتد من أحقرها وأحطها في تراتبية هذه الكائنات، وهي القملة، إلى أعلاها، وهو الأسدغزئض (ملك الحيوانات)، مرورا بالطائر، والرجل، وابنته، والحجلة، وحده أوشن هو الذي يشكل النشاز في هذه السلسلة، حيث يستخف بقيم التضامن والمواساة التي نمت عنها كل ردود فعل بقية الحيوانات، فهو لا يشغله إلا هاجس إرضاء نزواته، والاستجابة لرغباته الوحشية ضدا على كل عرف أو نظام. وهذه الحكاية وغيرها من حكايات مكر أوشن الكثيرة نسبيا والمبثوثة في مصادر مختلفة، ستتضح أكثر إذا ربطت بحكاية ميثية مرجعية هي بمثابة

(1) - Frobenius - Contes Kabyles- Tome I -p. 253.

(2)– هذه الحكاية القبايلية معروفة في سوس برواية أخرى يغيب فيها الذئب uccen، والمفقود فيها صؤابة سقطت في قدر أيضا tikint، وليس البرغوث.

ميث أصل mythe d'origine يعلل ما تعيشه اليوم حيوانات الغابة من وحشية وافتراس، ويفسر وظيفة أوشن في المخيال الأمازيغي[1] :

"في الزمن البدئي (di zzman amezwaru)، اجتمعت الحيوانات، وتعاهدت على ألا يفترس بعضها بعضا كي تعيش في هناء وأمان، ونصبت الأسد ملكا عليها semman izem d agellid fellasn، وضعت الحدود والقوانين، وعينت الشهود على ذلك. (rsâm tilas d'inagan). اتخذ الأسد الغابة الكبرى مسكنا له izem izdegh di tezgi tameqrant، ومعه خدمه: أوشن والخنزير ilef وأنثى الأرنب(tawtult) والحمار aghyul والدجاجة( tayazît) والبقرة (tafunast)، فهو يفترش الخنزير ilef yeggan fellas، ويتوسد أنثى الأرنب (tawtult issumut) وبأوشن يتغطى (uccen yeddal iss) والثعلب يجلب له الماء (abargh yttagwm asd aman) والحمار يحتطب له (aghyul izeddem-d isgharen) والدجاجة تبيض له والبقرة تزوده بالحليب (tafunast tetta as d ayefki)، لقد عم الأمن الغابة، وصار أوشن والمعزة taghât يرعيان معا (teksa taghâdt d wuccen) ، وكان من الممكن أن يدوم هذا الهناء طويلا لو لم ينقض أوشن (مستشار الأسد) العهد، فهو وحده لم يكن راضيا على هذا الوفاق والنظام، فقد تعود على كل المكر والخديعة، وحن إلى الوضع القديم، واستبدت به ذكرى اللحم النيئ، والدم الفائر الذي صار محظورا عليه حتى كاد يفقد عقله، فتملكه الغيظ:

mi d yesmmekti aksum azegzaw d idamen yêhman, ad as yughal d tisselbi

وقرر أن يوظف مكره (tâhraymit)، ويحرض الحيوانات وخدام الملك (izem) سريا، الواحد تلو الأخر، ضد الأسد، ويدفعهم إلى العصيان « yessefra ad yessefregh di lexwddam n izem s tuffra yiwn yiwn, ad yughal d imcîtnî ».

إن الحيوانات كما يصرح هذا النص المرجعي مرت بحالة بدئية من التآلف والتساكن، في عالم مثالي سحري enchanté وفق نظام ينبني على تراتبية(hiérarchie) يحتل قمتها الأسد الذي تم اختياره كسلطة تتولى حماية النظام، فقد أهلته قوته الجسمانية وهيبته إلى تبوأ موقع السيادة (ملك– agellid) معتمدا على أجساد فعلية، هي أجساد الحيوانات الأخرى التي تمده بمنتوجاتها، وتغذيه: (البقرة من حليبها، والدجاجة من بيضها)، أو تسخر الجسد ذاته لخدمته (الخنزير كفراش، وأنثى الأرنب كوسادة، وأوشن كغطاء"addal").

(1) Brahim Zellal - Le roman de chacal - pp. 14 -15.

لكن هذا الوفاق القائم على توازن هش، قد اختل بسبب (أوشن) الذي عوض الانصياع للميثاق الجماعي الناجم عن التعاهد بين الحيوانات، انقاد لغرائزه، ولعهد فردي قطعه على نفسه، وهو تكريس جهوده لزرع الفوضى والشقاق بكل ما أوتي من مكر وخديعة، والدفع بالحيوانات الأخرى إلى فسخ الميثاق الذي يربطهم بالملكizem.

والموقع الذي يشغله (أوشن) في الميث يجعله قريبا من السلطة، وفي الآن ذاته مسودا، فاكتست هويته نوعا من الاضطراب والازدواجية، واتسمت وظيفته في الحكايات بالحركية والتقلب من موقع إلى آخر متأرجحا بين القوة والضعف، فهو يجسد المكر حين يكون ضعيفا، والغموض الإرادي إذا كان في موقع قوة، فيقف خصما للأسد وفي الآن ذاته يوفر له الحماية، مما جعله في وضع محدد ولا محدد في ذات الوقت إزاء السلطة، وقد عبر عن ذلك بواسطة استعارة بالغة الإيحاء: وهي صورة الغطاء (أو الحجاب والستار) التي تعبر وبقوة عن فرادة هذه الوظيفة الموسومة بالتجاذب، واجتماع الضدين، و الغموض. فجسم أوشن بأكمله هو الذي يستعمل كحجاب واق للسلطة، يخفي مالا ينبغي رؤيته، والسلطة كما هو معلوم مزدوجة إذ بها دائرة خارجية عمومية وأخرى خاصة و حميمية، وهذه الأخيرة يجب أن تظل في منأى عن الرؤية، والغطاء يمكن من حجبها وحمايتها، إذ يسمح برؤية الجيد منها، وإخفاء السيئ، كما يمكن من قلب الوضعيات والمواقع، بجعل الخير شرا، والسيئ حسنا، والظالم عادلا، وأوشن، وهو معطف الملك، أي الجزء الظاهر لقوته، يغطيه ويتغطى به، مطالب بحكم وظيفة التغطية هذه بحماية وإنقاذ الجسد الشرعي للسلطة، التي تعتبر بدورها تجسيدا للنظام الكوني. لكن وضعية السلطة مرتبطة جدليا بوضعية الغطاء، بحيث إذا سقط هذا الأخير(أي الغطاء)، فإن السلطة تنكشف، وبالتالي يمكن أن تكشف عن اختلالها الذي قد يقود إلى فوضى désordre اجتماعية، وهكذا يتبدى أن هذا العنصر الخارجي (المظهري) الذي تتدثر به السلطة هو إذن عنصر حاسم ومصيري أكثر مما يبدو لأنه يعد في حقيقته شريكا جوهريا constitubstantiel في طبيعة هذه المؤسسة ذاتها (أي السلطة)، ويفترض أن يربط بين قطبين متعارضين، ويحتل موقع الوسيط بين طرفي نظام قائم على تفاوت "شرعي": الأسد في القمة وهو القطب المهيمن [1]، والقطب المهيمن عليه في القاعدة ( القنفذ inisi، الحمارaghyul، الأرنبawtul...)، لذا فهو كمهيمن(بكسر الميم) مهيمن عليهger igharasn يمثل منطق العتبة(amnar)، ملتقى الطرق (ger igharasn) حيث تتقاطع الدروب، لذلك يرتبط بالتناقض والفوضى، واتخذ صورة

(1) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominés - p. 13.

كائن لا نظامي anomique[1] (يستخف بالنظام السائد ولا ينضبط له) خارج عن القانون الذي تم إقراره ضمنيا بواسطة القسم والتعاهد بين الحيوانات، والذي يقابله في عالم البشر القسم serment الذي تنطوي عليه ضمنيا المؤاكلة commensalité حيث يقسم الأفراد بواسطة تقاسم الخبز والملح، فنسمع من الأمازيغ مثلا : wahêqq tisent lli ncerk أقسم بالملح المقتسم)،إذ يعتبر الأكل جماعةcommensalitéأو تقاسم الطعام (tagwlla, sseksu) بمثابة ميثاق تضامني إلزامي، هو ميثاق الملح tisent الذي يخلق قرابة جماعية قد تضاهي القرابة الدموية ذاتها[2]، ويقال على سبيل التذكير بهذا الميثاق الضمني : بسوس nemmelda tisent, necerk tisent ، أو necerk tagwlla d lemlêh وتمثل الاحتفالات الطقوسية الجماعية الأمازيغية التي يتم فيها ذبح الأضاحي (tighersiأو asfel ) كاحتفال (تيمشرضت بالقبايل، أو لمعروف بالأطلس الكبير، حيث يقع توزيع لحوم الذبائح حسب الأسر) بمثابة تجديد التحالفات والتعاقدات لحماية تماسك الجماعة، والطعام المقتسم هو بمثابة تعاهد جماعي تتأسس بواسطته الجماعة، وتعلن به نظامها الإنساني، إذ (تيسنت) هي التي تفصل بين عالم الإنسان وعالم الأرواح الشريرة (willi tentel tisent) التي يصدها عنا الملح ويخفيها.. والنظام المؤسس بالتعاهد والقسم الجماعي هو نظام مضاد لنوسطالجيا صراع الكل ضد الكل التي يجسدها أوشن، إذ أن هذا النظام ينتزع الجماعة من فوضى المصالح والأهواء الفردية، لكنه يظل مسكونا بحنين مقموع إلى حالة الطبيعة الوحشية التي لم يتم تدجينها وإخضاعها، والتي يمثلها أوشن الذي لا يدجن كما يقول المثل الأمازيغي[3]: Uccen urda iggerd، ولا تهذب سلوكه الثقافة أو التربية طبقا للمثل القائل wi iqqeden ijji xes tarwa n'uccen كل من يكوى بالنار يشفى إلا صغار الذئب) [4] لأنه أعوج لا يمكن تقويمه[5]، فهو يظل محتفظا بهويته ك (أوشن)، ولو ولدته معزة uccen iga bedda uccen meqqart turu taghâdtكما يقول مثل سوسي، وقصته مع (تاغاطت) قد جسدت فعلا قمة طبيعته الوحشية التي تستبد به، وكشفت في الميثولوجيا

---

(1) - P. Bourdieu- Sens pratique, p. 389.

(2)- إن الملح رمز للأخوة والتضامن الاتتماعي تخلق بين الناس قرابة تحالفية

(3)- محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الأول – ص 354 وثمة مثل يقول:,mayd ak innan a memmis n wuccen uccen ay tgit واصله أن ذئبا صغيرا ربي وسط قطيع من الغنم، ولما كبر افترس شاة يقال فيمن يظهر شيم أهل فارقهم منذ زمن (حميد تيتاو – محماد لطيف، ملامح من التاريخ الاقتصادي .. ص 234).

(4) – حميد تيتاو، محماد لطيف – ملامح التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل آيت عطا من خلال أمثالها – ص 174.

(5) – يقال في القبايل إنه تم وضع ذنبه في قناة لمدة 40 يوما كي يستقيم ، وتم سحبه كما كان.

درجة خبثه (تاخندالأّست) وخيانته للعهود. تقول أسطورة متداولة في (أشتوكن) : في الزمن البدئي- زيك- كان "أوشن" والمعزة "تاغاطت" صديقين حميمين، يقضيان جل وقتهما في الماضي في اللعب والمرح في الغابة تاكانت، وكان لأوشن لحية رائعة وللمعزة أنياب حادة قاطعة. ذات يوم وقد كلا من لعبهما المعتاد، قر رأيهما على مبادلة الأنياب واللحية الصغيرة بينهما، وقبيل الغروب، وقبل أن يفترقا، طالبت المعزة باستعادة أنيابها، وقد مدت لأوشن بلحيته، لكن أوشن ودون أن يستطيع تفسير ما حدث، استشعر رغبة غير مفهومة تولدت في داخله تدفعه إلى افتراس المعزة، فأمسك بها من العنق، وغرز فيه أنيابه الطرية التي استولى عليها، فالتهمها كليا بعد أن مزقها إربا إربا. ومنذ ذلك اليوم تغيرت الأمور بين المعز (أغّاضن) و (أوشّانن) إذ يمتلك المعز لحية (تامارت) و حصل (أوشّانن) على أنياب حادة، وصاروا الأعداء اللذوذين للمعز.[1]

إن أوشن طبقا لهذه الأسطورة لا يصون المواثيق، لأنه يضعف أمام غرائزه التي تنفلت من عقالها، ولا تنضبط لأية معايير، أو قوانين، أو نظم، فهو بكل الأساليب الماكرة، وبالدهاء والاحتيال يعمل على الإيقاع برفاقه وخصومه كالقنفذ إينيسي، والأسد إيزم، والكلب أيدي في الدرجة الأولى إلى جانب شخوص عرضية أو تعويضية كالبغل، الجمل، الخنزير البري والطيور والشياه والدجاج [2] في الحكايات التي تبدو وكأنها تناسلت من الميث المرجعي أعلاه. فهو إذ يعمل على نقض العهود، يستغلها في الآن ذاته ضد ضحاياه من الشياه والمعز لإيهامها بأنها لا تزال سارية المفعول قصد استدراجها لافتراسها[3]، فهو انتهازي خبيث أخندالأس، يتقن فن اللعب على التناقضات الداخلية التي تكتنف النظام، يكشفها أو يحجبها حسب مصلحته[4].

وهو في مواجهاته لخصومه لايمتلك قوة بدنية ولا خطوة أو هيبة كتلك التي للأسد، فهو نحيف جسمانيا (والنحيف الضامر يشبه بأوشن، يقال: yeqqur am uccen[5]، إنما قوته مرتبطة بذهنه (بثقافته وطاقته التخيلية)، وبقدرته على الصراع بواسطة الأفكار،

(1) - Najima Thaythay Ghozali - Contes et légendes du Maroc - Flies- France-2001- p- 111.

(2) - H.Basset - Essai sur la littérature des berbères- 1920-p. 129.

(3) – ثمة مثل من ايت عطا مقتبس من حكاية عن ذئب يحاول مراوغة شاة لافتراسها، فيدعي أن سلاما قد تم بين الحيوانات، لكن ظهور الكلاب وفراره خوفا منهم كذب ادعاءه، فقال بالمثل lehna nna ka izêrat ka ur t izêra ( تيتاو – لطيف، ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل آيت عطا من خلال أمثالها – ص 165).

(4) – انتهازية أوشن ومصلحيته جعلته يوظف خطابا ازدواجيا يتقاطب حسب موازين القوى أو المصالح. يقال في حاجة إنه في عرسه tameghra wuccen يذهب حيث الشمس فيقول allah a tamimt n tissi gh imettâwn unzâr (ما أحلى الشرب من دموع المطر)

(5) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominés - p. 43

وبسلاحه الخفي الذي يتيح له قلب العالم، وقلب معناه[1]، فهو رمز للذكاء، وقوة العقل التي بها يتحدى القوة الفضة للسلطة(الأسد)، إذ يقال عن الرجل الذكي في الجنوب الشرقي[2] (uccen n iryzen)، وفي القبايل: uccen n uccanen[3]، وقوة العقل هذه اكتبسها من تجارب الحياة وتقلباتها :

Inna s uccen : tenna ghifi ikkan ayad i icwwun[4]

فقد تراكمت لديه من صراعه المزدوج، وحربه المعلنة ضد جميع الأطراف (فهو مع وضد الجميع) خبرة دنيويةprofane من مكتسبات الدهاء والممارسة، دون أن يكون لها مصدر ديني (تيمزگيدا).

| | |
|---|---|
| Uccen ur ikki timezgida ur ighri gh wallûh | (أوشن) لم يتلق دروسا من الجامع |
| Lâaqel ka ddares tanna ghran ifhemtent [5] | إنما يملك عقلا به يميز ويفهم الأمور |

وفي مقاربتها لعلاقة أوشن بالحيوانات الأخرى (الأسد، الثعلب، الحمار و القنفذ..) في الأدب الحيواني الأمازيغي القبايلي، وظفت تاسعديت ياسين زوجا من المفاهيم هو tihêrci/ nniyt[6]، "فتيحرشي" الذكاء لا يفهم إلا في مقابلته بنقيضه ومكمله، وهو ""نييت". كما نجد في ميث من ميثات الأصول:

"في أحد الأيام، كانت "نييت" و" تيحرشي" جائعتين، ولم يكن بقربهما ما تأكلان أو تشربان، فطلبت "تيحرشي" من "نييت" انتظارها فابتعدت، وعادت بعد فترة ومعها طعام، وبينما هما تأكلان و تشربان، إذا برجل يحمل عصا يتجه نحوهما. ذهلت "نييت" واستفسرت عن الأمر، فأجابها الرجل: "لقد سرقتني تيحرشي".. لكن "تيحرشي" ردت فورا؟ لم أسرقك و "نييت" شاهدة على ذلك، فأخذت نييت لتحدثها على انفراد وتخبرها بالأمر مهددة إياها قائلة؟" لا يمكنك أن تخذليني وتتنكري لي، فقد أكلنا من نفس المائدة" ومنذ ذلك الحين وتيحرشي ونييت مترافقتان معا".

ف"إيزم" يمثل في الحكايات "nniyt"الإيجابية : الطيبة، وسلامة الطوية، والرزانة، الاستقامة، لكنه يمثل النظام والسلطة المطلقة القائمين في النهاية على منطق الهيمنة، وعلى الاعتباط لا على أساس مبدأ عادل، بينما يمثل الحمار aghyul ما يمكن اعتباره nniyt

(1) - ibidem - p. 14.
(2) - Ahmed Haddachi - Dictionnaire Tamazight- Français (parler des ayt Merghad ) - p. 193.
(3) - T. Yacine p. 45.

(4) – تيتاو – لطيف – المرجع السابق ص 138.
(5) – عمر أمرير – الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب – ص 98.

(6) - T. Yacine - Chacal - pp. 35 - 48.

السلبية بما تعنيه من سذاجة، وبلادة ولامبالاة، وتثاقل و ثقة عمياء، أو ما يسمى ب nniya taghyult.

أما القنفذ فيمثل "تيحزشي" الإيجابية المكيفة حسب مصلحة جماعته، والمتميزة بسموها ودقتها، وبتبصرها ونباهتها، بينما يمثل أوشّن "تيحرشي" المبهمة المتقاطبة حسب المصالح والمواقع بين الإيجابية والسلبية.

وكما يتضح فإن مفهوم تيحرشي وإن كان يجمع بين uccen و inisi فهو متذبذب الدلالة، ذلك أنهما يشتركان بالفعل في الذكاء، ويعوضان معا بقوة العقل وتدبير الحيل ضعفهما البدني، غير أنهما يختلفان في أبعاد هذا الذكاء وتوظيفاته، وفي العلاقة بالنظم والأعراف، فإذا كان اوشن مثالا للارتجال، والغدر، وتدبير المكائد ضد الجميع، بما في ذلك أشباهه من (أوشّانن)، والخضوع للغرائز كما يتضح في الميث المرجعي، وفي أسطورة افتراسه للمعزة، فإن اينسي القنفذ عكسه، لا يخون المواثيق والعهود، كما يتجلى من خلال أسطورة استأمنته فيها الحجلة (تاسكورت) على بيضها الذي وضعته في فج، فوقف بجرسه، إذا بجمل يمر من المكان نبهه القنفذ كي يتجنب تكسيره، لكنه تعمد دوسه، فضربه القنفذ بعمود فشق شفته (إيفلي اس أخموم)، فرد عليه الجمل بركلة شجت رأسه، لذا شقت شفة الجمل منذئذ، وحملت القنافذ آثار الشجة على رأسها منذ ذلك الحدث فالقنفذ أمين، ولا يكيد لذويه الذين يتضامن معهم، بل ويذهب إلى حد تمثيلهم، ولا يستخف بقيم الصداقة والتضامن، فهو يرجح كفة العقل، ويوظف ذكاءه ايجابيا لفائدة الفئة التي يمثلها، لنر مثالا لذلك من خلال الأسطورة التالية التي تفسر سر لون الجدجد وجمعت من طاطا (le grillon) aburxs, asêkarray" ذهب القنفذ(بومحند) والجدجد ذات يوم في طلب حبوب الدرة aqqayn usengar، وبعد بحث مضن وجدا حبة واحدة، وفي المساء أوقدا نارا وبدآ يتناقشان حول أفضل السبل للاستفادة من الحبة، فبينما أراد القنفذ زرعها لحصد محصول أوفر، أراد الجدجد من جهته طبخها فورا لأنه كان جائعا. احتدم الجدال بينهما حتى تطور إلى عراك بالأيدي، وتدافع نجم عنه أن فقد الجدجد توازنه ليسقط في النار، فهب القنفذ إلى جلب الماء، فأطفأ النار وأنقذ صديقه، غير أن الجدجد لم يتمكن من استعادة لونه الذهبي الذي كان يتمتع به قبل الحادث، ومنذ ئذ اسود لونه "(1).

والقنفذ في الأسطورة تحلى ببعد النظر والحكمة حين اقترح زراعة حبة الذرة (الإنتاج) بدل أكلها الفوري (الاستهلاك) ضدا على المنطق الاستهلاكي الغرائزي للجدجد الذي تملكته رغبة الجوع الآنية، ورغم الشجار الناشب بينهما لم يتخل عنه بل تداركه قبل احتراقه.

(1) - N.Thaythay Ghozali p. 104.

والقنفذ في الميثولوجيا الأمازيغية (على غرار حيوانات أخرى مثل الغراب، الأسد، الدلدل، القرد، السلحفاة، الخنزير، الفرس، البوم، الأرنب، اللقلق، الحرباء، الخفاش...) ذو أصل بشري. ينحدر من إنسان ارتكب خطأ (ولعل هذا ما يفسر الاسم الذي يعرف به في سوس" بومحند" إلى درجة نسيان اسمه الأصليinisi أو inikf)، واحتفظ من أصله الإنساني هذا بالخبرة والذكاء الذي يمكنه من النجاة من الورطات والخطر، غير أن طبيعة الخطأ المرتكب تختلف حسب الروايات، في إحداها أنه يستمد ذكاءه من كونه كان في الأصل قاضيا، يحرر عقودا (أرّاتن) مزورة، ويصدر أحكاما ظالمة، فمسخ قنفذا (بومحند)، لذلك احتفظ بذكائه (تيحرشي) وحيله (تاحرايميت) رغم تحوله، وأقلامه التي كان يكتب بها العقود التصقت بظهره، فصارت أشواكا يحملها معه دوما (إيحاحان). وفي رواية أخرى أنه كان رجلا حمل إلى بيته كومة السدرة اليابسة (alutim n'ifrig) التي تصنع منها السياجات في يوم عيد ديني، أو عطلة طقوسية (تيگّا) فالتصق به (إيحاحان أيضا).

أما في تيمگيسّين فيعتقد انه كان رجلا يسرق كبات الخيوط tikurin n idd فمسخه الله كرة مغطاة بمغازل fuseaux صغيرة[1]. وفي القبايل هو رجل سرق منفشا، yuker aqercâd ( cadre) فسأله صاحبه أن يعيده له inna yas bab uqerdac : fek yi aqerdac inu, d kec it yekern فأنكر القنفذ / الرجل أنه أخذه inn yas urt zêrigh ara بعد أن استحلفه مالكه، فالتصق بظهره ومسخه الله قنفذا yughal d inisi[2].

أما أوشن فإن ميث أصله يرتبط بطبيعته الوحشية، فهو في الأصل كلب، أو هو والكلب أخوان صدرا من بطن واحد، تقول الأسطورة المتداولة بالقبايل[3] (وسوس (أشتوكن تحديدا) أيضا برواية قريبة جدا): "في الزمن القديم، كان أوشن والسلوقي uccay إخوة. كانا يرعيان القطيع معا حتى المساء، ذات يوم وخلال الرعي، وقعت شاة من جرف فاستغاثت، ولما كان السلوقي منشغلا، فقد هب أوشن لنجدتها، فوجدها جريحة (في رواية أخرى لأيت جناد بالقبايل وخزتها نملة[4]) فلحس دمها، لكنه لم يتمالك نفسه، فتمادى في امتصاص دمها حتى قتلها والتهمها (في رواية أيت جناد اقترح على الكلب مشاركته في التهامها فرفض) في المساء أثناء العودة إلى البيت، رجع السلوقي وسط القطيع، بينما أبعد أوشن ليظل وحيدا في الغابة، وخلال الأيام الأولى كان تعيسا حين يخيم الظلام ينتابه الندم على ما صنع، فاعتلى ربوة ذات يوم فنادى السلوقي:

(1) - E. Laoust - Contes berbères du Maroc- p. 35.
(2) - T. Yacine - Voleurs de feu ñ p. 144 .
(3) - Brahim Zellal- Roman du chacal pp- 96-99.
(4) - Moulieras - Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie- p. 244.

طوبى لك أيها الكلب          amarzeg ik ay aydi
تنام بين الشياه!          la tegganed ger wulli

فرد عليه الكلب: اذهب بعيدا، لولا أفعالك الغريزية لكنت مثلي.

لكن أوشن استرسل قائلا: أنا وأنت أخوان، أنجبنا بطن واحد، فلنتعاهد على ألا يفترس أحدنا الآخر.

فأقسم السلوقي: aahdegh ak s rebbi urk ccigh – عهد مني ألا آكلك

سخر منه أوشن ورد عليه:

أقسم لك أني سأفترسك حيثما aahdegh-k s rebbi ar anga k ufigh, arda k ccegh وجدتك.

بعد ذلك صار كل في طريقه (mkul yiwn yugh abrid nes)، ومنذ ذلك اليوم نشأت العداوة بين الحيوانين وبين ذريتهما (نسلهما)".

إن أوشن إذن هو هذا الكلب[1] الذي رفض التدجين، إنه كلب متوحش غريزي، بينما الكلب هو بشكل ما(أوشن) فقد طبيعته الوحشية ليدجن، ويعيش في عالم مؤنسن، ويدمج في الثقافة المؤسسة للنظام، لذا تجعل الحكايات أوشن ينحدر دائما أمام الكلب، ويحذر من ملاقاته، ويضرب له ألف حساب، بل إن مجرد التلفظ باسمه يجعله يولي الأدبار في بعض المواقف الحكائية...

في رواية أخرى لميث أصل (أوشن) نجد هذا الأخير رافضا المهانة، ثائرا ضد العادات المترسخة في مجتمع الكلاب، والتي يعتبرها جارحة للأنا الذكورية ومذلة، إذ يقال في سوس (ايندوزال) : إن أوشن كان في الأصل كلبا uccen iga yadelli aydi ، لكنه رفض أن تعتليه الكلاب، فثار ضدها واختار المنفى في الغابة n, izug s tagant yugi att aqqlayn id، وربما على هذا الميث تحيل العبارة التي تستعمل في (اشتوكن) للتعبير عن الامتعاض واستنكار موقف مذل: mayan af izug uccen (من أجل ذلك اغترب أوشن).

(1) – في إيحاحان يروى أنه كانت بين الذئاب (اوشّانن) والكلاب ( إيضان) صداقة وأخوة استمرت حتى افترست الذئاب جد الكلاب وكان اسمه هارون، فنشبت بينهم العداوة وطردوا إلى الغابة ، فكانت الذئاب تقترب بين الفينة والأخرى من المساكن والدواوير لتسأل الكلاب وهي تعوي أن تكون بينهما هدنة وسلم : is illa lehna فتجيبها الكلاب مذكرة بجريمة افتراس جدها هارون manza harun?.

بخصوص سمة الذكاء المشتركة بين "أوشن" و "إينيسي"، تجدر الإشارة إلى أن ذكاء"أوشن" ظل فضا محكوما بالغريزية، بينما ذكاء "إينيسي" تم تثقيفه وتهذيبه، ليصبح ذكاء مدنيا يمكنه من التكيف مع مختلف المواقف، ومن المرونة، وحسن التخلص ليتفوق على أوشن دوما في صراعاتهما الخفية (رغم أنهما في الحكايات غالبا ما يكونان شريكين أو رفيقين)، فإذا كان (لأوشن) ألف حيلة فإن للقنفذ حيلة ونصف فقط كما يقال، لكنها دائما الأفضل، لأنها تنجح حيث تفشل حيل أوشن الألف، ذلك أن هذا الأخير ذا الأصل الحيواني المتوحش" يفقد كل رأسماله من المكائد والخدع أمام القنفذ ذي الأصل البشري، ولا يحتفظ ألا بذلك الذي اكتسبه بالقوة وبحالته الفضة [1]، فانتصار القنفذ عليه إذن، هو انتصار للإنساني المدني على الحيواني البري، وذكاؤه أمام ذكاء القنفذ ينقلب أحيانا إلى نقيضه، ويستحيل غباء في مواقف حكائية كثيرة، فالقنفذ بطل ممدن يلعب دور الحكيم الخبيرamusnaw في الميثولوجيا، وإليه تنسب المعرفة الدنيوية المتراكمة كلها في ميث امازيغي يفسر اصل انتشار المعرفة على وجه البسيطة : " كان دادّا لفاهيم / القنفذ أكبر عالم في زمانه، وكان بحاثة لا يكل من البحث عن المعرفة، قرر أن يجول العالم لطلب العلم، وجمع كل المعارف، حيثما وجدت، وبعد بحث طويل أدرك غايته، وحتى يحفظ العلم من الضياع والنسيان، قرر وضع كل المعارف في كيس لتعليقه في قمة شجرة دون أن يراه أحد، ولمزيد من الاحتياط والأمان، بحث القنفذ عن أكبر وأعلى أشجار الغابة، ولما وجدها قام بتمرير حبل الكيس حول عنقه، وضمه إلى صدره وبدأ يتسلق الشجرة، لكنه فشل في الصعود رغم انه حاول عدة مرات، فيما ابنه الذي يرافقه كان يكتفي بالنظر والترقب، فلما رآى ضياع جهد أبيه في المحاولات، اقترح عليه أن يضع الكيس على ظهره بدلا من ضمه إلى صدره، لكن القنفذ رد عليه بجفاء بأنه لن يقبل أن يعلمه صبي كيف يتصرف، وهو اكبر العلماء، وفي كل الأزمنة، وعبثا استمر في محاولات الصعود، فقد كان الكيس يمنعه من التقدم في تسلق الشجرة، فأذعن في الأخير لمقترح ابنه، فنجح في بلوغ القمة، ومن هناك ألقى نظرة على صغيره أسفل الشجرة، ففكر، وقال:" أنا الذي ظننت أني جمعت كل معارف العالم، لم اعرف أن بحوزة ابني معلومة ليست بكيسي!« فألقى بالكيس من أعلى الشجرة، وحين التقى بالأرض تفرق، وتشتت، فتناثرت المعارف في كل أركان الأرض الأربعة"[2].

وكما تم اختيار الأسد على قمة هرم السلطة في مجتمع الحيوانات لقوته البدنية، وهيبته، فإن حصافة القنفذ ومعرفته، جعلته يحتل موقع الزعامة في معسكر المهيمن

(1) - T.Yacine Chacal pp. 46 -47.
(2) - N. Thaÿthay Ghozali p. 141 . والميث جمع من طاطا ورواه شيخ (حمد بلحسن دويلالي 75 سنة – 1994)

عليهم الذين يمثلهم، ويحتلون أدنى الدرجات في تراتبية النظام والسلطة بسبب ضعفهم لصغر قامتهم، أو أوضاعهم الاجتماعية، فهو لذكائه وقوة عقله، انتخب كرئيس متزعم لهذه الفئة كما تقول الحكاية الأسطورية المتداولة بالأطلس الكبير(وادي نفيس)[1]. فموقع إينيسي كممثل للمهيمن عليهم لا لبس عليه، ودوره واضح قياسا إلى موقع أوشّن المتسم بالازدواجية والغموض والتدبدب كما أسلفنا، وهو دور جعله ينافس إيزم، ويهدده في سلطته القائمة فقط على القوة والكاريزما في مواقف حكائية كثيرة.

إن سلوكات اوشن وأفعاله التي تتراءى فيها نواياه كما يقول المثل[2] ayenna itegga wuccen ayd ittedmu ليست وحدها تحظ على الفوضى، بل إن أشكال تعبيره عن أحاسيسه أيضا مزيفة وهازئة بالمشاعر الاجتماعية التي تقلب معناها الى نقيضه، فعبارة[3] imettâwn n uccen تفيد الدموع الكاذبة لتي تدل على نفس ما تدل عليه عبارة دموع الغولة[4] imettâwn n teghwzent iccan tarwa nes ، كما تفيد عبارة ضحك اوشن في وجه الجديان[5] tadêsa n uccen s ighiden معنى الضحك المزيف الذي يخفي نوايا خبيثة مبيتة، بل إن جسد اوشن ذاته يوحي بالتناقض والاضطراب، إذ يعتقد في ايحاحان أنه يعوي بفمه ومؤخرته ar isbuwwut s imi d uxwna. وتنعت الأشياء والظواهر المفتقرة للنظام، وغير المتآلفة العناصر على تنافرها وتضادها بأنها بطن أوشن ahêlig wuccen في سوس، كما تنعت تماما ببطن الغولة ahêlig n taghwzent، مما يقرب اوشن من رمزية الغولة.. taghwzeht, tamzâ, tarir, tagrôd, tergu[6] المجسدة بامتياز للطبيعة الوحشية بدورها، لرفضها التدجين أوالانخراط في مؤسسة البيت، وبالتالي

---

(1) - تقول الحكاية الأسطورية إن الحيوانات الصغرى اجتمعت لاختيار ملك لها في بينها، واتفقت على أن يتزعمها من يكون السباق إلى رؤية شروق الشمس في الضحى، فتطلعت كل هذه الحيوانات صوب مشرق الشمس لترقب ظهور اولى أشعتها izenzâren nes izwaren إلا القنفذ (بومحند)، فهو وحده كان ينظر باتجاه الجبل الذي تغرب فيه، فبمجرد أن أسفر الشعاع الأول، وقبل أن يلوح في السماءانعكس على الجبل isur-nn gh udrar فرآه القنفذ ودلهم عليه في الوجهة المعاكسة لما كانوا يتوقعون، فقرروا تعيينه زعيما لهم"

(2) - اورد محمد شفيق هذا المثل بصيغة اخرى في معجمه العربي الأمازيغي ج 3 ص488 وهو كالتالي ur da idemmu wuccen ghas tenna iga وتعريبه الحرفي : لايخطر ببال الذئب إلا ماقد فعل، ومعناه : السيء الظن بالناس إنما يقيس على أفعاله.

(3) - هذه العبارة تستعمل أكثر بالجنوب الشرقي

(4) - أصل هذه العبارة حكاية تمكنت فيها طفلة ذكية واخوها من جمل تاغزنت تلتهم صغارها وهي تعتقد أنها تفترسهما.

(5) - Abedesselam Abedennour - Recueil de proverbes berbères - ammud n yinzan - p- 155.

(6) - يعتقد في سيوة (الواحة الأمازيغوفونية) ان الغولة وتسمى tergu تتخذ شكلا آدميا وفي الآن ذاته شكل الذئب (هذه المعلومة امدني بها الأخ مادغيس اومادي)، وفي القبايل يعتقد بوجود كائن رهيب يرتاد القبور يسمى msisil yzekŵan عفريت أو نني القبور يهاجم عابري المقابر ليلا على متن خيولهم وهو في حقيقته كما يعتقد كيس من دم لكنه يتخذ مظهر ذئب uccen ويعتقد أنه خلق من جسد العلجوم crapaud ( انظر Frobenuis - Contes kabyles - p 93 -Edisud)، ولفظ msisil للإشارة لاشك ان له علاقة بلفظ asisel الذي يدل في ايحاحان وإيداوتنان على طقس طرد وإبعاد الكائنات الشريرة أو الآفات المعروف في سوس والقبايل ب rite d'expulsion - asifêd

النظام المؤسس بين أفراد الجماعة البشرية كما يوضح ميث أصل الغولة الذي أورده فروبونيوس(1)، فأوشن بدوره مثل الغولة متمرد ضد كل البنى، يعيش يومه لا ينتج شيئا إطلاقا (uccen war ikesseb) كما يقال في الريف(2)، لابيت له ولا أسرة : ur iâmmir taxamt كما يقال عنه في القبايل(3)، وكونه لم يؤسس بيتا يعني أنه ينكر أهمية تكوين الأسرة، ويرفض الجنسانية المدجنة الخاضعة للرقابة الاجتماعية لصالح جنسانية مطلقة العنان، مرتبطة بالطبيعة الوحشية، وخطيرة على النظام العام لأنها مضادة للطبيعة(4).

وهذا التقارب في الرمزية بين الغولة (السعلاة) وأوشن كما يتجلى في الحكايات فهو يتجلى أيضا على المستوى اللغوي في معجم النبات، ففي مقالة القيم (ملاحظات حول المعجم النباتي الأمازيغي) لاحظ (Emile Laoust)(5) أن كثيرا من أسماء النباتات تم الحصول عليها عن طريق مقارنتها بعالم الحيوان، وانتبه أيضا إلى أن اسم (أوشن) يستأثر بالحظ الأوفر منها، كما تعكس اللائحة التالية:

| اسم النبات | تعريبه حرفيا | مقابله | مصدره أو منطقة استعماله |
|---|---|---|---|
| Adîl wuccen | عنب الذئب | أطرب- belladonne | سوس |
| Aberquq wuccen | خوخ الذئب | punus spinoza | القبايل |
| Azâlim wuccen | بصل الدئب | عنصل - scille maritime | سوس – القبايل |
| Tara wuccen | **** | فاشرة -bryone | القبايل |
| Tilkit wuccen | قملة الذئب | Bourrache - لسان الثور | امانوز(سوس) |
| Tidârin wuccen | رجيلات الذئب | erodium | سوس- أيت ويرا |
| Isni wuccen | عقد أو تاج الذئب | اسم لنبات متسلق | أيت باعمران |
| Adû wuccen | رائحة الذئب | ***** | ايشقرن |
| Tisila wuccen | حذوة الذئب | Thym | ايت سغروشن |
| Tikzinin wuccen | حريق الذئب | الحريق – ortie | ايت باعمران |
| Tafrut wuccen | سيف الذئب | الدلبوت - Glaieul | معجم"ع.أ" شفيق |
| Tagertilt wuccen | حصيرة الذئب | نفس النبات | نفس المرجع |
| tazart wuccen | تين الذئب | الخروع | نفسه |
| Ibawn wuccen | فول الذئب | ترمس -lupin | القبايل |
| Anetciw wuccen | فسوة الذئب | Lycoperdon | المعجم "ع.أ" |
| Tafsa wuccen | رشاد الذئب | raifort – الرشاد البري - | نفس المرجع |
| Azuri wuccen | **** | المغد الأسود - Morelle noire | نفسه |
| asemmum wuccen | حميض الذئب | الدبق – الهذال بقلة الملك - | الأطلس المتوسط |
| adal wuccen | طحلب الذئب | الفطر – gui fumeterre | ايداكنيضين – |
| aghrum wuccen | خبز الذئب | | الأطلس المتوسط |

(1) - Leo Frobenius- Contes Kabyles- Tome I- pp. 27 - 32

(2) - H.Banhakeja-Régénération de l'humain à - travers les symboles zoomorphes dans les contes Amazighes, Tawiza N 101 septembre 2005, p. 4.

(3) - يقال أيضا في القبايل : إيحرش أوشن ما عنا أور إيكّي أرا أخام (الذئب ذكي لكنه لم يتخذ مسكنا أي أسرة) انظر Dallet - Dictionnaire Kabyle - Français - p.97

(4) - T. Yacine- Chacal, p. 52.

(5) - E. Laoust mots et choses berbères, p. 502

وقد لاحظ (Laoust) أيضا أن أوشن يترجم في هذه التسميات المتنوعة صفة sauvage (برية أو وحشية) المنطبقة على النباتات التي تنبت طبيعيا دون زراعة، أي تلك النباتات الممثلة للطبيعة البرية التي لم يتمكن الإنسان من التدخل فيها، أو تطويعها ثقافيا، وأنسنتها بواسطة الزراعة، وهو ما لاحظه أيضا بشأن (تاريل أو تاكروط أو تاغزنت) وهي المقابلات الأمازيغية للغولة ogresse في التراكيب التالية:

(جلد رحى الغولة ب"إنتيفن) – alemsir n' tagrôt (فطر الغولة بالقبايل)Agursel n'teryel
(حبق الغولة بإحاحان...)lêhbaq n teghwznt (حلي الغولة بإمغران) Iqecucen n'tagrôt

فالإنسان الأمازيغي يعزو ما هو خارج عن نظامه الاجتماعي والثقافي إلى الطبيعة الوحشية التي يجسدها أوشن والغولة (السعلاة). لذا يقسم النباتات والحيوانات والطبيعة عموما وفق ذلك، فالنباتات حين تمثل الطبيعة غير المدجنة، غير المؤنسنة، فهي تنتسب إلى أوشن أو الغولة، والدليل على ذلك أيضا أن نبات (الرشاد) مثلا يعرف عموما ب "tafsa' "في الأمازيغية، لكن حين يقصد الرشاد البري le raifort، يعبر عنه ب" tasfa wwuccen" رشاد أوشن[1]، أي أن البري منه ينسب لأوشن.

وهذا التقابل بين عالم الجماعة الإنسانية المبنية على النظام والخصوبة، والطبيعة الوحشية المرموز إليها ب (أوشن) هو الذي تعكسه بوضوح الصيغ الختامية التي يختتم بها أمازيغ القبايل بالجزائر حكاياتهم ومنها[2]؟

| | |
|---|---|
| Uccen att inâl rebbi | أوشّن لعنه الله |
| Nukkwni ad agh irhêm rebbi | نحن رحمنا الله |
| Uccen irûh deg umadagh | أوشّن اتجه نحو الدغل |
| Nukkwni nerûh deg ubrid | ونحن مضينا في طريقنا |
| Netta yuwt agh-d s sfenj neccat | هو رمانا بفطيرة فأكلناها |
| Nukkwni nuwt it s teqerrumt neghdêlt | ونحن رميناه بجذمة فصرعناه |

ومنها أيضا: أوشن ذهب إلى الغيضة الغيضة، أنا سرت على الطريق الطريق، رماني بتينة سوداء فأكلتها، رميته بقطعة ملح فكسرته.

(1) – محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الأول مادة رشاد ص 427.

(2) - Lacoste Dujardin - Conte Kabyle - p. 23 et p. 147.

وفي صيغة أخرى: حكايتي انتهت، حكيتها لأبناء النبلاء، نحن ليرحمنا الله، "أوشانن" ليبدهم الله.(1)

وهذه الصيغ كما يتضح تقيم سلسلة من التقابلات بين الإنسان / أوشن، الطريق إلى القرية / الدغل (الغيضة)، الفطيرة / الجذمة souche، التينة السوداء / قطعة الملح، وهي متضادات تتدرج في إطار التقابل الرئيسي بين (أوشن) الطبيعة الوحشية الجافة العقيمة، وعالم الإنسان الثقافي الخصب، لأن الدغل أو الغابة مجال أوشن بامتياز، أما الطريق abrid فهو السبيل إلى القرية، حيث الجماعة الإنسانية، لأنه صنيعة ثقافية أسسها الناس، على النقيض من الغابة والأدغال، أما الفطيرة وتمرة التين، فرمز للطبخ والخصوبة، والجذمة الجافة والملح رمز للجدب والعقم.

وهذه الصيغ الختامية ستتضح دلالتها أكثر إذا ربطت بطقوس قديمة جدا اختفت اليوم تماما من القبايل Kabylie، يكون اوشّن فيها ضحية تكفيرية victime expiatoire ويحمل بكل الشرور التي يجب إبعادها عن القبيلة، وهي طقوس لا تزال تعرف في الجنوب باسم asifêd wuccen ، وتؤدى في يناير أو عاشوراء وخصوصا في الأطلس الصغير، وقد وصفها باقتضاب E.Laoust في دراسته المطولة عن أسماء وحفلات نيران المباهج في الأطلسين الكبير والصغير(2)، ففي إيداوزدّوت وأيت باعمران وأنزي مثلا، يقتبس الأطفال أو الشبان أو النساء شعلة asafu, asefêd من نار المباهج feu de joie(3) التي يتم إشعالها في عاشوراء أو يناير حسب المناطق، ويتم رميها في القرية أو الدوار المجاورين مرددين: byannu nesêrd ak ayuccen s dar ayt .. أي دعوناك يا أوشن إلى قرية أيت فلان (ويتم تسمية القرية أو الدوار المعني)، وبدلا من القبس يحمل إيداوكَنيضيف مجسما يصنع من كسب تمار أركَان tazegmmut (أو التراب في أمانوز) ويكون بحجم قبضة اليد، ويرمونه على التخوم الفاصلة بين مجالهم الترابي ومجال القرية المجاورة inger ikalen عصرا

(1) - H. Basset - Essai- pp. 74 -75.

من هذه الصيغ بالأمازيغية في القبايل

tamacahut inew lwad lwad,
iwightt id i warraw lejwad
uccanen rebbi att n iwwet
nekni, lxir ad neghellet

ومنها أيضا صيغة تدعو لأوشن بالاحتراق (توقدا) كما يتم في طقوس اصيفض ووشن :

tamacahut inew lwad lwad
ssawleghtt i warraw lejwad
uccen ad t iqqed, nekkni ad agh i3fu rebbi

(2) - E.Laoust - Noms et cèrèmonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'anti-atlas Hesperis(suite) pp. 307-316.

(3) – تسمى نيران المباهج بأسماء عديدة حسب المناطق مثل أحمادجو – اساركَو – تاكَوفوت – تاجافوت – تاووفوت – تاندافوت – تافدادوت – تيبوفيتين، والملاحظ أن بعض المناطق لاتزال تسمى هذه النار أوشن رغم انقراض طقوس asifêd wuccen لديها كما ذكر لاووست

takwzin[1] مخاطبين رعاتها: neḷuh awn in uccen. وفي إيليغ وأيت بناصر يتم تغطية المجسم بأسمال، ويصنع له رأس من لبدة النخل، ثم بعد أن يتسلى به يضرب بالحجارة والعصي، ثم يحرق، إذ يعتقد أن الينابيع ستنضب إذا لم يؤدى هذا الطقس. في مناطق أخرى كإيندوزال و ayt bu irig يتم ذبح وإحراق أوشّن حقيقي لنفس المناسبة بعد الإمساك به حيا بواسطة عملية إحاشة battue. ففي إيندوزال يقاد نحو المحرقة مكسوا بأطمار، ورأسه مغطى بقناع مقتطع من القرع taxsayt ، ويتولى أحد ineflas ذبحه قبل الفجر، وسلخه ورميه في النار لاقتسام لحمه بين الحاضرين. أما رماده فيجمع بعناية لينثر خلال موسم الزرع في حقول الشعير، إذ تعزى إليه مزايا تخصيبية خاصة. طقوس أخرى مشابهة وصفها لاووست لدى أهل ifêrd و ilaleng وamezwar، لكنها في طور الاندثار الآن إن لم تختف نهائيا الآن في بعض المناطق ولم تبق منها إلا صيغ تهديدية يتم من خلالها استدعاء الذئب لمحاكمة خارج مجال القرية asêrûd wuccen.

إن إبعاد أوشّن أو دفنه[2] أو إحراقه في هذه الطقوس عموما يمثل رمزيا طرد expulsion قوى العقم والشر والطبيعة الوحشية المهددة لخصوبة أرض القرية وماشيتها ومحاصيلها الزراعية، لكن أكله في شكل تناول قربان communion يثير فضول لاووست ويجعله يطرح - وبدون حماسة- فرضية الطوطمية totémisme لتفسير هذا الطقس الاستثنائي.

ومهما يكن من أمر، فإن النتيجة التي لا غبار عليها، والتي يخرج بها الباحث من مقارنة طقوس asifêd wuccen بسوس، والصيغ الختامية للحكايات بالقبايل هي أنها تحمل، وكما خلص الى ذلك H.Basset[3] رواسب معتقدات دينية وميثولوجية أمازيغية قديمة، يبدو أن أوشن قد حظي فيها بمكانة متميزة، وأن دراسة هذه الرواسب والعادات الشمال إفريقية المستمرة الى يومنا هذا، من شأنها أن تلقي بعض الضوء على إسهام أوشن في الحكايات، وعلاقته بهذه المعتقدات والطقوس التي نستطيع الجزم بأننا نجد فيها آثارا لتاريخ مكبوت مرتبط بالأزمنة الماقبل إسلامية، وبالماضي السحري الديني الأمازيغي المميز لهذه

---

(1) - في أمانوز وولت wultباقاً يؤدي الطقس في وقت الغروب tiwwudeci وفيtiyyidês العشاء في ايداوسملال حسب لاووست.

(2) - في الطقس الذي سلله لاووست من هوارة ويسمونه اوشن أومعشور يصنع الذئب من طرف خزاف ويضعونه على عتبة المسدد يغنون له ويرقصون حوله ويرمونه بالتمر واللوز قائلين: هذا نصيبك يا اوشن او معشور، ثم يودعونه ليلا في المصنع المعروف بأخرييش من المسدد حيث يعاودون في الصباح فر جتهم ليدفنوه بعد ذلك في المقبرة.

(3) - H.Basset - Essai, p. 129.

المنطقة من العالم، وحيث الحضارة الأمازيغية اغتنت منذ عصور بعيدة بالتأثيرات المصرية والإفريقية والمتوسطية [1].

والآن وقد انجلت رمزية أوشن المرتبطة باللانظام والطبيعة الوحشية، فما هي علاقة " تامغرا ووشن" بالظواهر الجوية الحاملة للاسم ذاته ؟

## 1 - الميث المفسر لتامغرا ووشن :

ثمة ميث متداول بجنوب المغرب(تازناخت) يحكي أن " كل الحيوانات في بداية الكون، تزوجت كما تقتضي القاعدة من داخل فصيلتها : الأسد izem من اللبوءة، الجمل (أرعم) من الناقة، والأرنب awtil من أنثاه..الخ، إلا (أوشن) فقد رفض ذلك المبدأ، وامتنع عن الزواج من أنثاه tuccent ، فخالف القاعدة حين تزوج من أتان taghyult مما أثار احتجاج الحيوانات وغضبها من شذوذه، فقامت بطرده إلى قمة الجبل zzân gis s wafa udrad بعيدا عنها، فأقسم على أن يكون مصدر فوضى وتشويش ومعاندة باستمرار بحيث يخالف كل الأعراف، وصوت الرعد- يضيف الراوي- ما iggull ar ig aâgab udrar هو إلا صوته لترهيبها وتخويفها، ويسبق دائما هطول المطر إيذانا بالاحتفال بعرسه"

إن أوشن يزعزع أركان إحدى المؤسسات الاجتماعية الأساسية في المجتمع، وهي مؤسسة الزواج، ويعلن تمرده على البنى الجماعية القائمة ويضع أسسها الأنتربولوجية موضع مساءلة، فالزواج بالنسبة له ليس مجرد عقد اجتماعي ينبني على اقتران شخصين من جنسين مختلفين (ذكر / أنثى) بل هو تعسف واعتباط ثقافي arbitraire culturel يقوم بإعادة إنتاج نظام غير عادل تكون نتائجه الاجتماعية والثقافية والإثنية مصيرية وحاسمة بالنسبة للجماعة[2]، إنه إحدى البنيات التي يوظفها المجتمع للضبط وممارسة الهيمنة الرمزية، وشرعنة الثقافة السائدة، ودعم الهوية الاجتماعية للجماعة، لذا فإن إعادة النظر في البناء الاجتماعي وتعديله يقتضي بالنسبة لأوشن مراجعة قواعد الزواج، لذا يبدأ بتقويض النظام الاندوغامي، والانحياز إلى نظام الزواج الخارجي exogamie باقترانه بحيوان من خارج فصيلته (الأتان taghyult)، الأمر الذي أثار حفيظة بقية عناصر المجتمع وفئاته (الحيوانات الأخرى)، ورأت فيه تهديدا للبنيات القائمة، وتحديا لها، فقامت بإقصائه ونفيه عن جماعتها، ليعلن تطرفه، ويوسم بالمخالفة والشذوذ كما يقول الميث، وهو ما يمكن من فهم دلالات الألفاظ التي اشتبهنا في كونها مشتقة من (أوشّن) في المعجم العربي الأمازيغي للاستاذ محمد شفيق (awccen, iwccen).

---

(1) - T. Yacine - Chacal, p - 108.
(2) - T. Yacine- Chacal - p. 80.

والحقيقة أن أوشن، وهو يتخذ مبدأ رفض الزواج الاندوكَامي مدخلا لثورة عميقة ضد تأسيس الأسرة، ومبدأ الزواج ذاته الذي ينبني على تقييد وضبط الجنسانية sexualité ، وإخضاعها لقواعد اجتماعية صارمة، إنما يرفض الانخراط في الثقافة السائدة والهوية الاجتماعية المشروعة لأن ذلك معناه التخلي عن هويته العميقة القائمة على حرية فردية تامة وعلى جنسانية لا تضبطها أية بنية كما سبقت الإشارة، لذلك يتذرع بالرغبة في تحقيق العدالة équité لتنفيذ رغبته في تغيير المجتمع العتيق القائم على الزواج الداخلي endogamie[1] (زواج الحيوانات من نفس فصيلتها)، فيقترح في الرواية القبايلية لهذا الميث إجراء قرعة tasghart بين الحيوانات لاختيار القرينة كتعبير عن اعتباطية الزواج عامة، واتفاقية الزواج الداخلي الذي ينطوي على رؤية للعالم ترسخت إلى حد أنها أصبحت بديهية مسلما بها، أي أنها أصبحت طبعا مترسخا أو habitus وهذا ما جعله يشيد بالتمازج الثقافي الذي لا يمكن أن يتم دون تزاوج وتمازج الاثنيات والأعراق (الفصائل) المختلفة وإلغاء الطبقات أي بالزواج الخارجي exogamie[2].

تقول الرواية القبايلية لميث tameghra wuccen [3]: " ذات مرة حدث شجار بين أوشن وقرينته، فقرر الزواج ثانية، وبعد استشارة القنفذ inisi عقد اجتماعا ضم الحيوانات، فقال لها : " أيها الإخوة، إني أرى من واجبي أن أنبهكم إلى عادة مؤسفة يجب تغييرها في الزواج، لماذا مثلا لا يتزوج الأرنب إلا من أنثاه tawtult، والحمار لا يتزوج إلا من أتان aghyul ittagh kan taghyult، والجمل من الناقة alghem ittagh kan talghemt، إن هذا الأمر ضد العدل والحس السليم، ينبغي عقد قرانات مختلطة لتختلط أنسابنا بحيث يستمد أحدنا من الآخر ما ينقصه من ذكاء أو قامة أو قوة، فيكون أبناؤنا كلهم خالين من العيوب ومتكافئين.

لقد كان اوشن يومها خطيبا مفوها bab n wawal، فوافقت الحيوانات على التغيير الذي اقترحه، فجمعت إناثها، فأجرى لها القنفذ inisi قرعة tasghart، وكان من نصيب أوشن ناقة(تالغمت)، وكان من نصيب الجمل انثى الذئب السوداء اليابسة العظام، tuccent taberkant taqurant فقام للاحتجاج، لكن القنفذ أسكته بقوله : لقد حسم الأمر، وصدر الحكم، فأخذ منه اوشن أنثاه، وفوق ذلك قام بختانه بمساعدة من القنفذ.

---

(1) – يبدو ان المجتمعات الأمازيغية التقليدية تنحاز إلى الزواج الداخلي اكثر endogamie. وثمة أمثال تعبر عن ذلك مثل azêru n tmazirt as a ybennu yan بحجارة البلد يبني المرء بيته (سوس) او awrn negh degh deg ulemsir negh طحيننا في رحانا (القبايل).

(2) - T. Yacine - Chacal - pp. 82 - 83.
(3) - B. Zellal - Roman de chacal, p. 70 - 77.

سر اوشن لعروسه الجديدة، فهي لا ينقصها شيء في قوامها وقوتها وطاعتها، لكن مشكلتها أنها كانت أضخم منه بكثير.

وبمناسبة زفافه أقام إوشن حفلة، لكنه لم يحترم التقاليد اللائقة المعمول بها في الأعراس القبايلية، فهو لم يحضر لها جهازا trousseau ، ولا وصيفات، ولا مأدبة. لقد كانت حفلة سخيفة tameghra tamessast، ولما زارته الحيوانات لتهنئته آملة في تناول وجبة جيدة في العرس، لم يقدم لها ولو لقمة واحدة من الطعام.

أما أيت ربّي(الملأ الأعلى) les gardiens فقد عبروا عن سخطهم على هذا النوع من الزفاف بمؤشرات عدة في السماء، فقد اختلط المطر ageffur والشمس itīj وقوس قزح taslit unzâr والريح adu والبرق والرعد والبرد abruri حتى خيل للناس أنها نهاية العالم ghilen midden at tenger ddunit، فخرجت الحيوانات تصرخ ضد أوشن وتقول:

| | |
|---|---|
| rewlat, rewlat | اهربوا، اهربوا |
| lehwa, tafukt | المطر، الشمس |
| uccen yiwi d tamettût | اوشن تزوج |
| rewlat, rewlat | اهربوا، اهربوا |
| ur agh d ifki taqessult | ولم يقدم لنا ولو صحنا |
| ad as yefk rebbi taqezzult | ليعطه الله دملا |

أما أوشّن فكان يرميهم بالأطباق الفارغة، حتى كسر كل أواني بيته.

عاش أوشن مع الناقة تالغمت حينا من الزمن، ولما تأكدت له ضآلته أمامها، اتخذها دابة للحرث yerra–t i teyerza ".

إن أوشن في هذه الرواية القبايلية كما في رواية تازناخت انتهك القواعد والحدود الاجتماعية، وخرق النظام الذي ليس حسب Pierre Bourdieu سوى إدخال مبدأ التمييز والفصل بين أشياء العالم، وتوزيعها على طبقتين متكاملتين، وتقسيم الكون إلى كيانات متقابلة متعارضة، أو صفوف من الأضداد، فرؤية العالم vision de monde تعتبر تقسيما للعالم division du monde[1]. والحد بين هذه الأضداد يؤدي إلى ظهور الاختلاف والأشياء المختلفة بواسطة مؤسسة اعتباطية تميز بين الأشياء المفصولة séparés ميزا مطلقا لايمكن اختراقه إلا بواسطة فعل سحري، هو الخرق الطقوسي transgression rituelle،

(1) - P. Bourdieu-Sens pratique, pp. 348-349.

ويشكل التضاد بين الجنسين (ذكر / أنثى) نموذجا لمبدأ التقسيم الأساسي بين أشياء العالم، إذ يستتبع كل الأضداد الأخرى: مثل (جاف/ رطب، سماء/ ماء، نور/ ظلام...) ويمكن انطلاقا منه إعادة إنتاج، وفهم كل الأفعال والرموز الطقوسية التي تستهدف إما توحيد وجمع الأضداد المفصولة (كالعرس "الزواج" أو الحرث) أو فصل الأضداد المجتمعة أو الموحدة (كالحصاد وقطع النسيج لانتزاعه من النول)، ومبدأ تنظيم العالم mise en ordre يعتبر أساسا لهذه الأفعال الطقوسية التي تتوخى جعل الانتهاكات الضرورية للحدود والمستحيل اجتنابها شرعية ومباحة، ذلك لأن كل الأفعال التي تتحدى النظام الأصلي القائم على هذا الفصل بين الأضداد، تعتبر أفعالا خطرة تهدد الأفراد الذين قاموا بها، وعبرهم الجماعة كلها (1).

وتدخل طقوس الزفاف (تامغرا) ضمن هذه الأفعال السحرية التي تهدف إلى إباحة جمع الضدين (رجل/ امرأة)، بل وتدخل ضمنها كل طقوس الاجتياز rites de passage التي لاحظ (Van Gennep) أنها تمتلك كلها خاصية مشتركة تتمثل في كونها ترمي إلى أن تضبط وتنظم سحريا اجتياز حد سحري يتأرجح ويتقاطب (Pivote) فيه العالم كعتبة البيت"(2).

إن أوشن إذن خرق حدا اجتماعيا بزواجه من خارج نوعه من ناقة أو أتان (حسب الروايات)، وهما حيوانان بينهما وبينه فارق كبير لن يتيح له تأسيس أسرة، أو الإنجاب، والإسهام في توسيع قاعدة المجتمع، فألف بين أضداد ومتناقضات (أنظر الخطاطة) دون فعل طقوسي ودون احترام الميثاق الاجتماعي الذي يفترض إطعام الضيوف، لاسيما وأن (تامغرا)، وما يتم فيها من مؤاكلة وتقاسم للطعام، هي مناسبة اجتماعية لدعم الأواصر العائلية، وإعادة ربط الوشائج مع الأهل و"التشارك في الملح تيسنت"، ولم يكتف أوشن بكل ذلك، بل بلغ أقصى درجات الاستخفاف بالأعراف، والاستهانة بالنظام، بتسخيره للعروس (الناقة) في جر المحراث!

| | |
|---|---|
| Δ أوشن | O تالغمت / تاغيولت |
| حيوان متوحش (لا حم) | حيوان مدجن (عاشب) |
| ضد الإنسان | لصالح الإنسان |
| الطبيعة الوحشية/ اللاانظام | الثقافة / النظام |
| نحافة وصغر البنية الجسمانية | ضخامة البنية |

(1) - هذا مايفسر لماذا يستقبح صياح الدجاجة كالديك ويتشاؤم منه، في سوس والقبايل معا وربما في مناطق أخرى، فهي تنتهك الحد الفاصل بين الجنسين، ويتوجب على صاحبها ذبحها كفعل طقوسي يحمي النظام، ويدرأ مخاطر خرق الحدود. وفي هذا يقال شعر في الأطلس الكبير أوا تافولوست نّا يودنّ اتّفرس ك يض أمزوارو أماديكّس أماگ باب نس أيدخ نّان يمزوورا

(2) - Van Gennep - Rites de passage - p. 17

لذلك اعتبر اقترانه هذا مضادا للطبيعة contre nature، لأنه نموذج للزواج غير المتكافئmésalliance، خلخل نظام العالم الاجتماعي، ونظام العالم الطبيعي معا، ذلك "أن النظام الطبيعي يشكل استمرارا للنظام الاجتماعي ويعكسه، فكلاهما مترابطان، وما يخل بأحدهما يؤدي إلى اضطراب الآخر"(1) وهذا ما يفسر كون انتهاك الحدود الزمنية المشكلة للنظام الطبيعي في رواية القبايل للميث (البرد abruri- العاصفة- قوس قزح - الشمس tafukt) ، قد برر بكونه عقابا على انتهاك حدود اجتماعية.

وكما قدم أوشن نموذجا لزواج غير متكافئ مع ناقة أو أتان في الميث السابق، فإنه يعتبر بطلا لزواج آخر مخالف للطبيعة، وخارج نوعه في ميث دونته Viviana Paques بمطماطة(2) حيث يقطن بقية ممن يتكلمون الأمازيغية بجنوب تونس، وهو ميث ذو طابع كوسموغوني (مرتبط بخلق الكون cosmos) يضطلع فيه اوشن بدور رئيسي في الخلق والتأسيس، هذا موجزه : " إن الذئب صعد إلى القمر مرتين ليسرق قطعا منه، ففي المرة الأولى اقتطع جزءه السفلي، فصار القمر منفتحا كرحم امرأة، وفي المرة الثانية مكث فيه 82 يوما، وعاد إلى الأرض محملا بقطعة أخرى سرقها، وسقطت القطعتان في بركة، وكونت كل واحدة منهما نجما، هذان النجمان الناشئان عن القطعتين المقتطعتين من السماء الأولى، أي القمر، صعدا بعد ذلك إلى السماء، ونشأت عنهما بقية النجوم...

ويروي الميث كيف أن الذئب البدئي بعد أن سرق قطعة القمر هبط تحت الأرض، فتزوج امرأة جنية تسكن أعماق الأرض، ثم صعد من جديد وتزوج أمها، ومن هذا القران تولدت كل الحيوانات الحالية التي تعتبر تمرة زنا المحارم inceste.

وتؤكد paques بأن هذا الميث يرتبط بالابتهالات المطرية التي يتغنى فيها الأطفال في جنوب تونس (بعرس الذئب) والمشار إليها في مقدمة هذه الدراسة.

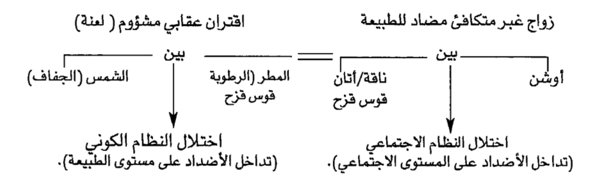
ويضيف الميث انه بعد سرقة قطعة القمر، قام الغراب بذبح الذئب، وتقطيع جسمه الى48 قطعة، فرمى بعظامه في الجبل حيث استعملت كسماد، وتحول جزء منها إلى صغار الذئب، وجزء آخر امتزج بالتربة التي يحرثها آدم وحواء، فاختطت حواء الثلم الأول الذي زرعته شعيرا، واختط آدم الثلم الثاني ليزرعه قمحا. ومن الثلم الثالث خرجت أشجار النخيل، ومن الثلم الموالي خرجت أشجار الزيتون، ومن الأخير أشجار التين تبعا للتراتبية

(1) - Roger caillois - L'Homme et le sacré - p.32
(2) - Viviana Paques - Arbre cosmique dans la pensèe populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain - pp. 415 - 417.

التقليدية لهذه الأشجار في كل بلاد مطماطة. وهكذا شكل ذبح الذئب والتضحية به السبب في ظهور الزراعة والنبات. أما الغراب فقد قسم لحمه بين أفراد أسرته ومزج دمه بالماء فصنع منه الخمر، واستعمل جلده كثوب.

إن هذه الكوسموغونية تنم عن غنى عناصرها، والذئب[1] فيها كان سببا في نشأة النجوم بعد سرقة قطع التمر وكان الأصل في خلق الحيوانات المترتبة عن زواجه الرهاقي incestueux من جنية تحت أرضية وأمها فوق الأرض، كما أن عظامه كانت الأصل في ظهور الأشجار ودمه الأصل في الخمر بعد مزجه بالماء، كما أنه يتميز بكونه يخرق كل الحدود التي تفصل بين الأضداد ويستهتر بكل نظام، فهو ينجز رحلتين إلى السماء أفضيتا إلى سرقة قطع القمر ورحلتين في الأرض (أسفله، وفوقه)، وأفضيتا إلى زيجتين مضادتين للطبيعة مع كائنين خارج نوعه (امرأتين جنيتين).

إن الخرق الذي تعرض له النظام الاجتماعي والطبيعي (انتهاك الحدود بين المراحل والأضداد...) في ميثات أوشن انعكس على النظام الكوني عموما ليعرف حالة اختلال في ظواهره، وحدوده الزمنية عبر عنه ب (تامغرا ووشن) التي تمثل حالة تنافر كلي، وانقطاع نظام تتعاقب فيه الحرارة والبرودة، الرطوبة والجفاف، الشمس والمطر..لذا فإن المرسال الضمني في الاقتران بين النظامين هو أن القوانين البشرية بمثابة قوانين يتأسس عليها توازن الكون، وأن القواعد الاجتماعية سنت لإرساء التوازن الاجتماعي الذي يعد بدوره تأسيسا لنظام الطبيعة بأكمله:




---

(1) - هذا الدور المنسوب للذئب في هذا الميث يجعلنا نتساءل عن علاقة محتملة مع anubis الذئب في الحضارة المصرية القديمة المجاورة والمتفاعلة مع الحضارة الأمازيغية بحكم العوامل الجغرافية والتاريخية معا، والذي تسند إليه الميثولوجيا وظيفة جنائزية، فهو محنط momificateur، وهو من حنط osirs، ويرتبط بعمليات الملك المتوفى.

وبالتالي فإن أي إخلال بالحدود الاجتماعية، أو النظام المؤسس اجتماعيا دون شرعنته بواسطة الطقوس، أو أي تعديل لم يندرج في إطار الخروقات المتحكم فيها والخاضعة للقواعد والرقابة الاجتماعية، يعد ثورة مشؤومة أو لعنة تؤدي إلى اختلال في النظام الكوني، و تهدد توازنه.

وإذا كانت طقوس الاجتياز كما أسلفنا تستهدف ضبط وتنظيم اجتياز الحدود السحرية، فإن (أوشن) لم يلتزم بها ولم يحرص على نظامها القائم على تيسير وإباحة العبور التدريجي من وضع انطولوجي، أو فئة عمرية، أو جماعة، إلى وضع فئة عمرية، أو جماعة أخرى. فتامغرا ووشن- يقول أهل إيحاحان هي الفترة التي يقترن فيها المطر بالشمس والضباب، لأن أوشن ولد في هذا الظرف، وختن فيه، وأقيم له احتفال العقيقة (السّبيع)، وتزوج فيه في الزمن الميثي المعروف بزمن (كوكرا): Tameghra wuccen igat tizi lligh tella tagut d'unzâr d tafukt, acku ilul gis uccen, zzâleu as gis, skren as gis ssibâ, taheln as gis.

فالانتهاك/ الخرق هي إحدى خصائص أوشن الذي لم يحترم طقوس العبور، ولا تسلسلها، ولا دورها الطقوسي، بل قام بتكثيفها والمزج بينها، رغم انفصالها في ظرف واحد، فخلق تشويشا في النظام الزمني والاجتماعي، وخرق كل الحدود بينها في الزمن الميثي، ليتولد عن هذا الخلط ظواهر كونية مماثلة تجلت في شكل (تامغرا ووشن)، حيث تلغى الحدود بين المتناقضات والظواهر المنفصلة زمنيا ( شمس# مطر# ضباب# قوس قزح )[1].كما ألغى أوشّن الحدود بين عالمي السماء والأرض، بين الزواج من الأم والزواج من بنتها، وحينما خالف نظام الزواج عموما باقترانه مع حيوان خارج نوعه (الناقة/ الأتان)، وحين تزوج دون إقامة عرس (تامغرا).

والزواج إذ يمثل "مناسبة للعبور من مجموعة سوسيودينية إلى أخرى يغادر فيها الزوج الشاب جماعة العزاب لينخرط في جماعة أرباب الأسر في التنظيم الاجتماعي، فإنه ينطوي على توتر ويؤدي إلى اندلاع أزمة يجب تفاديها بشرعنة هذا الزواج وإباحته بالانتهاك الطقوسي المتمثل في العرس كطقس سحري للاجتياز والعبور"[2].

---

(1) - إن اقتران أوشن بالغموض والتداخل في الظواهر الكونية جعله يرتبط في سوس بالضباب tagut إذ من الأقوال المأثورة ifelt gh illi gh teffal taut uccen تركه حيث يترك الضباب الذئب) وهو مثل يضرب في حالة خذلان احد. ذلك إن الضباب لايطمأن إليه فقد يوحي ظاهريا بالرطوبة لكنه سرعان ماينقلب إلى حرارة شديدة، لذا يقال wuccen tagut yasi tarwa nes dar waman igh izêra فالضباب " رمز للامتعين indeterminé ، لمرحلة من التطور تتسم بعدم تمايز الأشكال فيها بعد Chevalier Dictionnaire des symboles - p.149 إنه إذن رمز للغموض ومرحلة العبور بين الأضداد وعدم الوضوح ممثلا منطق العتبة فلا هو ليل ولا هو نهار محض، مما يقربه من رمزية أوشن مثله في ذلك مثل المليساء اي الفترة مابين المغرب والعتمة أو الساعة من آخر النهار وآخر الليل وتعرف بالأمازيغية ايضا ddel uccen اي غشيت tdel (وقع فيها الإدغام) الذئب (انظر محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثالث - مادة ملس - ص 148).

(2) - Mercca Eliade - Sacrè et profane - p.157 .

## الخاتمة:

يبدو أن (أوشن) يعتبر حيوانا ميثيا لعب دورا كبيرا في الميثولوجيا الأمازيغية بشمال إفريقيا[1]، امتدت آثاره إلى العاميات العربية المتداولة بالمغرب الكبير، والتي تشكل ما يمكن تسميه بالثقافة الأمازيغية الضمنية أو الكامنة culture berbère lato sensu ، لكونها تتداول استعارات وتعابير وألفاظا أمازيغية، وتحمل كيفيات وجود وفعل تترجم هذه الثقافة القديمة (عرس الذيب وما يرتبط بهذا المعتقد أوضح مثال). وتؤكد الكوسموغونية المطماطية السابقة هذا الدور الميثي الكبير الموكول إلى (أوشن) في المتخيل والميطولوجيا الأمازيغية، إضافة إلى الحضور الكثيف للذئب في حكايات شمال أفريقيا، والتي تحمل أصداء الميثات (mythes) الأمازيغية القديمة، وامتلاكه لنفس الدلالة الرمزية فيها تقريبا، فضلا عن تماثل المعتقدات المرتبطة (بتامغرا ووشن) في بلاد الأمازيغ على امتدادها. فهذه معطيات تؤكد كلها ارتباط أوشن بتأسيس الكون وبالفوضى المستهدفة لنظامه، والتي تجسدها زيجاته الشاذة التي استتبعها إختلال النظام الكوني بأسره، نظرا لتفاعل السساتيم systèmes الاجتماعية والطبيعية.

وانطلاقا من كون دراسة الأدب الشفوي الأمازيغي الذي يطبع الثقافة المغاربية، ويؤثر فيها بعمق، يمكن أن يشكل منظورا متميزا لمقاربة الأسس الأنثروبولوجية لالتباس وازدواجية ambiguité المثقفين، وثقافة الدهاء والمكر ruse [2] التي تشكل أساسا لها، ويتيح تبعا لذلك مباشرة مقاربة انتروبولوجية سياسية لأنظمة السلطة، فإن تاسعديت ياسين قد جعلت من أوشّن ممثلا للمثقفين في عالم البشر، بالنظر إلى رمزيته المرتبطة بقوة العقل في الحكايات مقارنة بالقوة الفضة للسلطة (الأسد)، و دوره في تغطية هذه السلطة، فقوة أوشّن لا تكمن في مقوماته البدنية، ولا في أصوله الاجتماعية، وإنما في قدرته على اجتراح المعنى، وفي عمله السياسي في علاقته بالسلطة، إما بالانخراط الصريح فيها ( بمنحها الشرعية، وبالتغطية عليها)، وإما بالاحتجاج عليها( بكشفها)، أو بممارسة الهيمنة على الأدنى منه مكانة، لذلك فقوته تتحدد بموقعه المرتبك بين قطبي السلطة، وبإبداعيته الفكرية، وبناء عليه، فإن هذه السلطة نظرية ومجردة، وتوظف كنموذج يمثل كل من وجدوا أنفسهم بقوة التاريخ مجبرين على اللجوء إلى متنفس الكتابة للتعبير

(1) أوشن يمثل في الميثولوجيا الأمازيغية تقريبا مايمثله الثعلب yurugu (الذي يستبدل أحيانا بالذئب) في ميطولوجيا الدكون بمالي، ودوره شبيه بالدور الذي يلعبه الأرنب السوداني littérature soudanaise ، أو دور العنكبوت في حكايات خليج غينيا، وهو في الآن ذاته كالذئب Loup والثعلب Renard في الحكايات الأوربية، خادع ومخدوع، ماكر وهزأة ، ذكي ومسخور منه.

(2) – وتتمثل ثقافة المكر والدهاء في انتتاب الفخاخ، ونصبها للآخرين :.

عن المكبوت، فموقع أوشّن في الفضاء الحيواني يجلي ويبرز البنيات الاجتماعية والذهنية التي تشكل أصل ممارسات من يتواجدون في موقع مماثل له في الفضاء الاجتماعي[1]، فعلى غرار أوشّن فإن المثقف إما أن يقوم بالتغطية على السلطة، أو يقوم بكشفها، وهو ما تعبر عنه الاستعارة الذكية في الحكاية الأمازيغية حيث يمثل أوشّن المعطف الذي يستر جسد الأسد، ولهذا انطلقت تاسعديت ياسين من تلك الصورة كتمثيل للمثقف، لفهم الكود المرجعي للكتاب الأمازيغيين في العهد الاستعماري بالجزائر تحديدا من أمثال سعيد بوليفا، وابراهيم زلاّل، ومولود فرعون، وجون عمروش، ومولود معمري ذوي الأصول القبايلية، فهؤلا جميعا واجهوا هيمنة مزدوجة (كولونيالية أولا ثم وطنية بعد ذلك) وهو ما أدى بهم تبعا لذلك إلى الالتفاف على ميزان القوى وتحويل اتجاهه، لضمان وجودهم ووجود ثقافتهم[2] . فهؤلاء المثقفون، كأعضاء مهيمنين في جماعاتهم، يبلغون الثقافة الشرعية، وينقلونها عبر القنوات العادية: الكتابة والقراءة، ولكنهم ينقلون أيضا كيفية وجود ورؤية للعالم مؤسسة لهويتهم في شكل ممارسات pratiques ، ليسوا دائما على وعي بها، وهم يحملون ثقافة مزدوجة، فبسبب وضعيتهم الأصلية والمكانة المكتسبة بفضل الثقافة الكولونيالية، أرغموا على التموقع في فضاء ثقافي لم يصغ لهم، وإنما ضدهم، لذلك لا يمكن فهم استراتيجياتهم الواعية واللاواعية دون اللجوء إلى البنيات المؤسسة للغموض والازدواجية كما يتم تلقينها عبرالممارسة الاجتماعية، أي عبر التربية. وأوشّن في تنائيته البنيوية، بوجوده في موقع قوة وضعف في الآن ذاته، يمثل جيدا المثقف في مختلف مواقعه، والمثقف بدوره كنظيره أوشّن، ينظر إلى قوته الفكرية كتهديد للنظام، لأنه يحيل على الخرق والفوضى الأصلية المترسخة في اللاوعي الثقافي[3]، وأوشّن هو هذا المثقف الإيجابي الذي يرفض الخضوع والانقياد، ويطعن في الشرعية، والمثقف الحر المستقل عن السلطة القائمة هو بالضرورة خطير لأنه يمثل الصوت الخالد والثابث للحقيقة والعدالة الاجتماعية (العدالة الكونية)، ومن هنا محاولات التدجين التي تترصده من كل الجهات[4].

وختاما تجدر الإشارة إلى أن ميثات أوشّن المعروضة في هذه الدراسة تدفعنا إلى طرح تساؤلات وافتراضات نجملها فيما يلي:

---

(1) - T. Yacine - Chacal - pp. 264 - 265.
(2) - T. Yacine - Chacal- p. 100.

(3) – ترى تاسعديت أن علاقة أوشن بالسلطة المركزية يذكر بشدة بالعلاقة بوضعية بلاد "السيبة" بالنسبة لبلاد المخزن " التي سادت في المغرب في القرن التاسع عشر وحتى القرن المشرين.

(4) T. Yacine - Chacal - pp. 268-269.

**أولا:** إن غلبة لفظ (أوشن) في معجم النبات كما عرضه لاووست، يوحي ويذكر بميث مطماطة حيث تختلط عظام الذئب بالتربة لتنبت منه نباتات وأشجار مختلفة... فهل هذا المعجم يستند في وضعه إلى ميث متشابه مفقود أو إلى امتدادات له لدى بقية أمازيغ شمال أفريقيا بحيث تغدو النباتات منبثقة عن جسد الذئب البدئي الذي تمت التضحية به فنسبت أسماؤها إليه؟ ثم ألا يمكن أن تكون هناك علاقة ما بين هذا الميث وطقوس asifêd wuccen في الجنوب المغربي، خصوصا أن في أحدها وهو طقس إيندوزال كما عرضناه، يتم توزيع رماده لمزجه بالتربة باعتباره مخصبا للنبات؟

**ثانيا:** أكد G.Camps [1] أن هناك نقوشا صخرية عدة بشمال إفريقيا، وخصوصا بالصحراء تجسد زواج أوشن، أهمها نقش ب(tinlalan) بتاسيلي ن- أجر- tassili n'ajjer بصحراء جنوب الجزائر حيث يعيش الطوارگ، وهو نقش قديم معروف يصور (أوشن)، وهو يضاجع ويعتلي امرأة عارية مزينة العنق بحلي وعقود، والسؤال هو : أليس هذا النقش تمثيلا كرافيا للميث المطماطي، حيث يتزوج أوشن امرأة جنية، خصوصا وأن مفتاح تفسير العديد من الموتيفات الزخرفية والنقوش الصخرية التي مازالت مستعصية على الأفهام، إنما توجد بتصرفنا ومتناولنا عبر الأساطير والحكايات التي لاتزال حية حتى الآن" كما يذهب إلى ذلك ليفي شتروس[2]، ولأن الرسم الصخري تجسيد أسطوري كما يرى مارسيل كريول[3]؟.

---

(1) - Encyclopèdie berbère - Tome XII - Edisud - Aix en Provence- pp- 1858- 1859.

(2) -ليفي ستراوس – الاناسة البنيانية – ترجمة حسن قبيسي ص 292.

(3) - Marcel Griaule - Arts de l'Afrique - p. 108.

# الكسكس والبرنس كرمزين ثقافيين

من العبارات المعروفة والموروثة التي يشار بها إلى أسلافنا الأمازيغ، وتلخص خصوصياتهم، أن يوصفوا عادة ب "حليقي الرؤوس، آكلي الكسكس، لابسي البرنس". وهذه الدراسة تهدف إلى استيضاح ما يمثله الرمزان : الكسكس والبرنس، وتبيان موقعهما ضمن النسق الثقافي الامازيغي، وسيكون منطلقنا في هذه المحاولة ميث امازيغي يتعلق بأصل igeldan ، والعهد الذي تحيل عليه الحكايات الشعبية الأمازيغية، ويروي الميث (1) : " بعد خلق الكون مباشرة، كان هناك زمن قاد فيه igeldan (ملوك) البشر في سعادة ورغد، وضمنه دارت الأحداث والوقائع المروية في الحكايات، التي وإن كانت غير واقعية، فإن ظروفها كانت حقيقية فعلا. والكيفية التي وصل بها أولئك الملوك إلينا كانت كالتالي : إذ فقد سبعة صغارذويهم كلهم، فأخذتهم عجوز إلى بيتها المجاور، فرعتهم حتى اشتد عضدهم، وكان يعيش في بيت العجوز رجل وزوجة حسناء كانت عاقرا، وكان وجود الصغار يزعجها إذ لا يفتأ يذكرها بعقمها، فدبرت حيلة لإبعادهم إلى الغابة، حيث أضلتهم سبيل العودة، فسار الأطفال في الظلام، فسقط أحدهم في حفرة عميقة بين سبعة أشبال أيتام هم أيضا، فنام وسطهم، أما بقية إخوته فواصلوا المسير، ولم ينتبهوا إلى فقده إلا في اليوم الموالي، وبعد بحث دام تسعة أشهر عثروا عليه في عرين الأشبال، وقد اندمج مع صغار الأسد، وجمعت المودة وتقاسم الطرائد التي يقتنصونها فيما بينهم، فارتأى إخوته البقاء معهم، وذات يوم كادت لبوءة وأنثى نمر أن تلتهما الأطفال حين مرتا قريبا من الكهف الذي يسكنونه لولا تدخل الأشبال الذين أثنوا على دور هؤلاء في إنقاذهم وحمايتهم وتغذيتهم، واعترافا منهما بالجميل، قررتا معاملتهما كأبناء، وقدمتا مكافأة لهما عجلا كبيرا وكبشا، فعاش هؤلاء الاطفال في انسجام كبير مع كل الحيوانات الوحشية بالغابة، يقتاتون من نفس الأطعمة، ويسكنون معهم نفس العرين، ولم يكن هؤلاء يتوفرون على ملابس مثل بقية البشر، لكن شعر أبدانهم تحول تدريجيا إلى فرو يغطي جسدهم. وذات يوم وصلوا إلى مستنقع فتجردوا من فروهم ليستحموا في الموضع الذي دلهم عليه أحدهم، بعد أن

(1) - Leo Frobenius - Contes Kabyles, p: 69.

تحسس الماء بأصبعه في مواقع مختلفة حتى اهتدى إلى المكان الصالح للاستحمام، ولما انتهوا لبسوا فروهم وعادوا إلى مغارتهم الكامنة في جرف الجبل، ومنذئذ صاروا يعاودون الاستحمام في البركة كل يوم بعد أن يجتسوا الماء كما تقدم، فاتفق أن شاهدهم بعض القناصين الذين فروا فزعا لرؤية شعرهم الكث، إلا أحدهم دفعه الفضول إلى الاقتراب منهم، حيث راعه أن وجدهم رجالا أقوياء ووسيمين، أجسامهم وقامتهم أكبر من قامات وأجساد بقية الرجال. عاد القناص خلسة إلى قريته ليخبر عجوزا عرفت بحكمتها بما رآه، ويستفهمها عن هويتهم، لكن العجوز تجهل بدورها سر هذه المخلوقات، لكنها علمت منه بأنهم يتكلمون مثل البشر، فأمرته باقتفاء أثرهم إلى غاية مسكنهم، فسار خلفهم في غفلة منهم حتى مغارتهم المحفورة بين الأرض والجرف، فعاد ليخبر العجوز بما رأى، ولمعرفة ما إذا كان الفتية مخلوقات بشرية، هيأت العجوز بمساعدة ابنتها طبقين من الكسكس المطبوخ جيدا، إضافة إلى طهيها للحم خروفين بعد ذبحهما وسلخهما، فحملتا ومعهما القناص كل ذلك إلى مغارة هذه المخلوقات المزغبة، فلاحظوا أن جدرانها الداخلية مطلية بعناية بطبقة من الطين، وأن سبعة أسرة مدت في الغرفة المجاورة، فوضعوا الطعام وانصرفوا. ولما عاد الفتية إلى مأواهم، استغربوا طبقي الكسكس وقدري اللحم المطبوخ على الأرض، وكانوا قد عزموا على التهام بقرة أحضروها معهم بعد قتلها، لكنهم بعد تذوقهم الكسكس استلذوه، فانهمكوا يأكلونه جماعيا حتى نفذ، ومع أنهم كانوا لا يزالون جائعين، فإنهم وبعد هذه الوجبة اللذيذة استكفوا من أكل لحم البقرة النيئ. في اليوم الموالي خرج الفتية للاستحمام إلا أصغرهم، فمكث في البيت مترقبا في مخبئه في إحدى الغرف أصحاب هذه الأطباق الشهية الذين عادوا لمعرفة ما إذا أكلت المخلوقات الكسكس واللحم المطبوخ، لأن أكله يعني أنها كائنات بشرية، ففوجئوا بالأطباق، وقد غسلت جيدا، وملئت بقطع من ذهب خام استخلصت من جدار أحد الجروف. لما أمسكت الفتاة ببعض القطع انقض عليها الفتى المختبئ ليقبض على يدها مبديا إعجابه بحسنها، مستفسرا عن هويتها، وقد تمنى لها ولجميع بنات جنسها أن يكبرن بسرعة، وأن تعشن أكثر من الرجال، وتم له ذلك، فالفتيات يكبرن بسرعة أكثر من أقرانهن من الذكور، والنساء يعشن أكثر من الرجال إلى يومنا هذا. عادت العجوز ورفيقاها إلى القرية محملين بالذهب الذي وهبه إياهم الفتى، ومن أجل اجتذابهم نحو القرية نسجت العجوز وابنتها ملابس من صوف للفتية السبعة، وطلبت من القناص أن يتربص بهم قرب المستنقع حيث يستحمون ليسطو على أكسيتهم الجلدية ذات الشعر الكث حين يتجردون منها، وحين تمكن من ذلك، عاد وهو يجري، والفتية يطاردونه إلى غاية مشارف القرية، حيث استتروا خلف شجرة لإخفاء عريهم، وهم يطالبون القناص بإعادة جلودهم إليهم، لكن القناص رمى بها إلى بيت العجوز،

وأمدهم بالألبسة الصوفية التي نسجتها الفتاة وأمها قائلا : " أنتم بشر مثلنا، لذا ينبغي أن تلبسوا ألبسة محتشمة " وطلب منهم العيش معه، فآواهم في بيته حيث عجب كل الناس لقوتهم، ووسامتهم، وصاروا هم الملوك الأوائل igeldan imezwura الذين عرفهم البشر. وذات يوم غادروا القرية لحين، وعادوا إليها مصحوبين بأخت الغيلان ليتزوجها القناص، تعبيرا منهم على عرفانهم بالجميل، لأن من يقترن بأخت الغيلان يكون رجلا سعيدا. وبعد أمد طويل انضم إليهم أربعة igeldan آخرون، ليصير عددهم اثني عشر، فكانت قيادتهم للبشر سلسة نحو حياة هادئة وسعيدة. وسمي السبعة الأوائل منهم بالآدميين السبعة الذين وضعتهم المغارة ifri، وكانت شجاعتهم خارقة للمألوف، وهم الذين سنوا اللجوء إلى العقوبة punition في حق الخبثاء. وكل الحكايات تدور في الزمن الذي ساد فيه هؤلاء الملوك على البشر ".

يهمنا من هذا الميث المطول أن الفتية السبعة الذين نشأوا مع الأسود الصغار، يمثلون تعايش الثقافة والطبيعة وعدم تمايزهما، أو بالأحرى الثقافة قبل انبجاسها من الطبيعة، فقد تمكن هؤلاء الفتية من تحقيق وفاق مع عالم الطبيعة الوحشية، وكسب ود الحيوانات الوحشية في الغابة بعد أن تبنوا جزئيا بعض الخصوصيات الطبيعية، واندمجوا فيها، فقد صاروا يأكلون كالحيوانات، ويسكنون في العرين، ويعيشون مجردين من اللباس، لقد عرف هؤلاء الفتية تحولا كبيرا في حياتهم من الثقافة (العالم الإنساني) إلى الطبيعة (عالم الغابة الحيواني) :

| | | |
|---|---|---|
| * الثقافة ← | * الطبيعة | ذوبان الثقافة في الطبيعة |
| * السكن في البيوت ← (مع بني لبشر) | * السكن في الغابة والعرين/الكهف (مع السباع والوحوش) | |
| * أثواب منسوجة ← | * العري- جلود- فرو من الشعر | |
| * الطعام المطبوخ ← (بعد الذبح ووساطة النار) | * الغذاء النيئ- لحم غير مطبوخ (بدون ذبح ولا نار) | |

وقد استمد هؤلاء الشباب القوة من هذا الوفاق مع الطبيعة الوحشية nature sauvage، وأضافوا هذا المكسب الذي يعتبر إسهاما إضافيا atout في تأكيد رجولتهم "تيرّوڭزا" إلى خصائصهم الثقافية الموروثة عن انتمائهم الأصلي إلى عالم الثقافة/ الإنسان ( اللغة- العقل..)، فهم يمثلون الثقافة داخل منظومة الطبيعة الوحشية، وقد احتار القناص والعجوز في تحديد الانتماء الحقيقي للفتيان بعد إدراكهما للتناقض الذي يضعهما الفتية أمامه، فهم يمتلكون لغة (أكبر خاصية ثقافية، أوهي مفتاح الثقافة) لكن أجسادهم مزغبة

ويلبسون فراء من الشعر، ويسكنون الكهوف (وهي خاصيات طبيعية). والمسكن أيضا يطرح هذه المفارقة، فهو كهف غابوي (طبيعة) لكنه يحمل في داخله بصمات ثقافية، فجداره مطلي بطبقات من طين ويتضمن أسرة، كما أن جسهم الماء قبل الاستحمام ( وقد كرر الميث هذه الملاحظة مرات عديدة) يعد أيضا ميزة ثقافية، لذا هيأت العجوز وابنتها طبقي الكسكس واللحم المطبوخ كوسيلة للتأكد من الانتماء الإنساني الثقافي للفتيان، وبالفعل تخلى هؤلاء عن لحم البقرة النيىء aksum izegzawn لفائدة الكسكس واللحم المذبوح طقوسيا(ثقافيا)، والمطبوخ، فتبثث هويتهم الإنسانية، وتمت تزكية هذا الانتماء بتأكيد القيم الثقافية عن طريق غسل الصحون، وأداء التعويض المادي ( الذهب uregh ) كشكل من أشكال المقايضة ؟

نيىء cru (طبيعة) ←———————— مطبوخ cuit ( ثقافة)

ونفس هذا الموتيف المتعلق باختبار الانتماء الثقافي للكائن المشتبه في انتمائه إلى عالم الطبيعة بواسطة الكسكس (seksu)، يرد في حكاية أمازيغية بالريف[1] هي (Amar d'ultmas)، عمار وأخته، وتتعلق بأخوين ينشآن معا بعد أن أبعدهما أبواهما من بيت أمهما المتوفية بإيعاز من زوجته، لكن الأخ يتزوج بعد أن تحسنت أحواله، فانقلبت الأمور إذ دبرت زوجته المكائد لأخته، حيث جعلتها تلتهم بيض ثعبان فقست في بطنها فانتفخ، فأوهمت الأخ بكونها حاملا، وأجبرته على قطع يديها. هامت الفتاة في الأرض وانضمت إلى قطيع من الغزلان لابسة جلد غزالة، إلا أن أحد عبيد السلطان شاهدها مرة حين خروجه للقنص فأخبر مولاه، هذا الأخير أمره بتهييئ "قصعة كسكس" يضعها قرب مرعى القطيع، ويشعل النار، فإن كان المخلوق حيوانا أعرض عن النار والكسكس، وإن كان إنسانا أكل منه، وتدفأ بالنار من البرد القارس. ونفذ العبد الأوامر. وعلم السلطان بمقتضى ذلك أن الغزالة إنسان فأخذها إليه وتزوجها بعد أن خلصها من الثعابين التي تنمو في أحشائها، وبقية الحكاية لاتهمنا.

فالكسكس يعتبر كما يتضح من الميث القبايلي والحكاية الريفية رمزا ثقافيا، وتناوله يشكل دليل إثبات الانتماء إلى عالم الثقافة والجماعة الإنسانية، والهوية البشرية.

ويشهد على هذا ميث أصل القرد المتداول بمناطق جغرافية متباعدة بأرض الأمازيغ. فالقرد في الميطولوجيا الأمازيغية بالقبايل كان في أصله إنسانا تبرز على طبق من

(1) - إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف - تأليف ثلاثي ( شريق - القمري - افضاض) - ص - 109

الكسكس، فجرد من إنسانيته، وانتمائه إلى عالم الثقافة والجماعة البشرية، وفي دادس كانت القردة في الأصل أشخاصا شبعوا من تناول الكسكس، فصاروا يتراشقون به[1].

لقد انحدر القرد من كائن ثقافي مدني (الإنسان) إلى كائن وحشي غابوي طبيعي بسبب عدم احترامه للكسكس الذي يشكل مكتسبا ثقافيا ذا أصل زراعي. فالكسكس إذن يتملك فضيلة ومزية التمييز بين عالم الطبيعة والثقافة، بين الإنسان والحيوان، بين الكائنات المتمدنة civilisés والمتوحشةsauvages (الغيلان)، ففي إحدى حكايات القبايل ورد أن "الغيلان والسعالى، إذا أكلوا الكسكس مع بني البشر فإنهم لن يعودوا لأكل اللحم البشري بعد ذلك أبدا"[2]: «tarilin d'iriliwn ma ccan sseksu d medden, ur ttughalen ad ccen aksum n' imdanen»

هذه العبارة تعبر عن قوة المؤاكلة adraw n' tiremt commensalité وعن فضيلة الكسكس كرمز للطبخ الإنساني، وكرمز ثقافي إذ يشكل sseksu أحد الانتاجات المطبخية الأكثر تعارضا مع تغذية الاغوال الذين يقتاتون من اللحم النيئ في الدغل المتوحش، ويقتنصون ضحاياهم الحيوانية، بينما يشكل الكسكس منتوجا نباتيا من زراعة الإنسان في الحقول المؤنسنة[3]، فالغول يتناول طعامه بشكل انفرادي، لكن تناوله الكسكس مع الجماعة يعني انخراطه في الفعل الثقافي الذي يمثله هذا الغذاء، وخضوعه للميثاق الاجتماعي الذي تنطوي عليه المؤاكلة أو تقاسم الطعام، انه يوقع رمزيا على عقد بموجبه يتحول إلى كائن ثقافي متحضر يكف عن طبيعته الوحشية، وينضم إلى الطبيعة المؤنسنة بواسطة تناوله الكسكس، رمز المؤاكلة بامتياز، وممثل كل قوتها، إذ يقول أهل إيحاحان : sseksu ur iga sseksu igh fellas ur munen medden (الكسكس ليس بكسكس إذا لم يجتمع على أكله الناس).

والاجتماع على الكسكس ليس مقصودا منه الأكل كفعل بيولوجي لإشباع الجوع، وإنما تجديد التحالفات والتعاقدات ضمنيا، فالحيوانات وحدها هي التي تجتمع على الطعام لذاته كما يقول المثل في دادس ur da yttemun ghef matca ghas azger، أما الناس، فتقاسم الطعام يعتبر دعما لتماسكهم وتحالفهم تفاديا للصراعات، وتأسيسا مستمرا لنظام الجماعة وقيمها، لذلك فالكسكس هو الطعام الطقوسي الذي يتقاسمه أفراد القبائل المشكلة لكونفدرالية أيت يافلمان (أيت مرغاد- أيت احديدو- أيت إيزدگ- أيت إيحيا-

(1)- انظر دراستنا حول أصل الحجر والقرد والدموع - دراسة لثلاثة ميثات أمازيغية ضمن هذا الكتاب.

(2) - Lacoste Dujardin - Conte kabyle, p: 248.

(3) - Lacoste-Dujardin, idem.

أيت سبّاخ) بعد رشه بحليب النساء المنحدرات من مختلف هذه القبائل فيما يسمى بميثاق تاضا الهادف إلى التحالف، والتعاون على الدفاع المشترك [1].

إن الكسكس إذن، وهو الطعام المميز لسكان شمال إفريقيا، أو" الطعام القومي الامازيغي منذ آلاف السنين"[2] كما وصفه ذ- محمد شفيق، إذ يكنى عنه بلفظ أوتشي أو أوتشو بمعنى الطعام بصفة عامة، يعتبر رمزا لعالم الثقافة والجماعة البشرية القائمة على قيم التضامن والتعاون والتحالف، وذلك ما جعل منه الطبق المفضل لدى الامازيغ وغذاء الوجهاء، وطعام الاحتفالات والضيوف والصدقات والعطايا والقرابين بامتياز، بحيث صار رمزا للرخاء والرفاهية والخصوبة بالنظرالى كثرة حبوبه ووفرتها خصوصا في النوع المعروف منه ببركوكس[3]. وهذه الوفرة هي التي جعلت الميثولوجيا تتخذه أصلا للجراد tamurghi ، إذ يروي ميث معروف في الجنوب أن امرأة صالحة tagwrramt (أو بنت الرسول illis n nnebi في رواية (timgissin) أرادت أن تحتفل بزواجها، وأن تمكن كل الناس في العالم من الحضور في عرسها لتقاسمهم طعام حفل الزفاف tameghra ، فألقت بحفنتين من الكسكس في البحر، فتولد منه الجراد "تامورغي"[4] ، فالربط بين الكسكس والجراد يفهم إذا علمنا أن هذا الاخير يعتبر بامتياز رمزا للكثرة وسرعة التوالد، إذ يقال في سوس مثلا للتعبير عن كثرة المواليد وخصوبة الانجاب yuru awdid (أنجب صغار الجراد، أو مثل الجراد)، ويوصف النسل الكثير بالجراد gan tamurghi .

وهذا الميث يؤكد ما قلناه عن كون الكسكس رمز المشاركة والتقاسم الجماعي للطعام، إذ أن رغبة المرأة في إشراك الجميع في طعام عرسها جعلها تلجأ عفويا إلى الكسكس كوسيلة، لكن إلقاء حبوبه في البحر يعد تبذيرا واستهتارا بهذا الرمز الكبيرللخصوبة، لذلك عوقب عليه بنشأة الجراد، أي الآفة المعقمة بامتياز، والمضادة للخصوبة التي تمثلها حبوبه المذكرة بحبوب التين والرمان كرمزين ثقافيين أيضا للخصوبة في الثقافة الأمازيغية، وهذا يمكننا من فهم لم اكتسب الكسكس صفة القدسية، فلا يجوز أن تسقط ولو حبة منه أثناء أكله، كما يعتقد في إيحاحان.

---

(1) - Tadâ : entente et alliance. M.A.Khettouch in journal Tidmi N 59 (08/02/96) - p: 06

(2) – محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الثاني – مادة كسكس – ص 390

(3) - Lacoste Dujardin- Conte Kabyle - p : 247.

(4) - E. Laoust - Contes berbÈres du Maroc , p : 36.

تقول رواية تيمسورت : tedda yat temghart tega tagwrramt tesker sseksu , teffit in gh lebhêr, tini yas ffayr eg ma gh tteddern midden , iffayr ig nit tamurghi (رواه محمد أرجدال مشكورا) في رواية تاليوين تلقي فاطمة الزهراء بنت النبي بقايا الكسكس بعد زفافها في البحر فتقول له جعلك الله منقمة وضررا للناس في الآن ذاته ( من تدوين هنية نفيع مشكورة).

بعد أن تفحصنا الرمزية الثقافية للكسكس، نعمد الآن إلى تقصي الدلالات الرمزية للبرنس، أحد المميزات الأساسية المتوارثة عن الامازيغ. وكلمة برنس في العربية هي من أصل امازيغي حسب الأستاذ محمد شفيق، لأن البرنس لم يعرف قديما إلا في شمال إفريقيا أي (بلاد الأمازيغ)[1]، وهو ثوب رجالي خاص بالذكور في كل الشمال الإفريقي، يرتديه عادة الرجال البالغون دون الأطفال، ورغم أنه يختص بهم إلا أنه يعتبر كالكسكس منتوجا نسويا، فالمرأة هي التي تختص بالنسيج، وهي التي تصنعه. وفي ميث igeldan، وقصد استدراج الفتية السبعة إلى عالم الثقافة والجماعة الإنسانية، وجعلهم يتخلون نهائيا عن الطبيعة المتوحشة ونمط عيشهم فيها، فقد عمد القناص بإيعاز من المرأة العجوز وابنتها إلى سرقة الجلود التي يتسترون بها أثناء استحمامهم، قصد تسليمهم الأثواب المنسوجة من قبلهما كتعويض عن الجلود الحيوانية المسلوبة منهم، وبالفعل فقد تخلى الشبان عن الجلود (رمز الانتماء إلى حالة الطبيعة) لصالح اكتساء المنسوجات الصوفية(رمز الحضارة والقيم الثقافية)، فالنساء هن اللواتي نسجن أثواب الرجال الملوك، واستدرجنهم إلى المجتمع وخولن لهم السلطة السياسية والحكم فصاروا igeldan، فالنساء إذن يؤدين وظيفة نسوية جوهرية أخرى هي وظيفة النسج (tissage-azettâ)، وهي بدورها شبيهة وموازية لتلك التي يرمز لها الكسكس، فهن يقمن بخلق غطاء أو رداء لرجل البيت أو الابن ( وفي الميث تم صنع رداء للفتية الذين تم تنصيبهم في قمة هرم السلطة كملوك igeldan)، ويرمزالبرنس لهذه الوظيفة، لأن بواسطته " تمد المرأة حماية البيت (عالمها الداخلي الحميمي الأنوثي) إلى الرجل في فضائه الخارجي الذكوري[2]. فالبرنس كله يمثل قيمة ذكورية كبرى، لكنه يظل إنتاجا أنثويا، مما يكشف عن مفارقة غريبة تتجلى في كون النول metier à tisser-azettâ يمكن النساء كمهيمن عليهن dominées من نسج رمز الذكورة نفسها، أي البرنس، وهو مأثرة بها تعترفن بالقيم الكبرى للشرف الذكوري الرامي إلى حمايتهن، والذي تشكلن فيه بأنفسهن طرفا معنيا "، فالنساء يحمين الرجال بالبرانس، لكن البرنس ذاته يتحول إلى رمز للحماية الرجولية التي يبحثن عنها، ويجسد النظام الاجتماعي الذكوري [3]، والمثل البانامازيغي (في سوس) iwala uqelmun idâren(في القبايل) yughal uqelmun s idâren : panamazigh أو temtetti dduyt, yaghul uqelmun gher idâren(في الأطلس المتوسط)، والذي معناه أن غطاء الرأس aqelmun من البرنس انقلب إلى الأقدام idâren، أو أن الأعلى تحول إلى

(1) - محمد شفيق - المعمم العربي الأمازيغي - ج 1 ص 168- مادة برنس. والبرنس يعرف بأسماء مختلفة منها : ابرنوس - اسلهام - أهدّون - اخنيف أخيدوس - تارّاست. وقد تكون الأسماء الثلاثة الأخيرة لأنواع مختلفة منها).

(2) - Lacoste Dujardin - Conte Kabyle, p : 289.
(3) - T.Yacine- voleurs de feu, p : 153.

أسفل، يفيد قلبا كليا لنظام الأشياء والكون dduyt، إذ يضرب في الأطلس المتوسط مثلا لمن كانوا يحتلون مرتبة السيادة، فانحدروا إلى أسفل السلم الاجتماعي[1]. والواقع أن aqelmun/agelmus في البرنس يستخدم كجيب، وله رمزية جنسية ذكورية معروفة في القبايل، إذ يوظف نفس اللفظ للدلالة على القلفة prepuce[2]، أما الجوانب أو الأهداب (أوالأجنحة pans) المسماة أشضاض أو تاشضاضت في أغلب المناطق الامازيغية بالجزائر والمغرب، فتعتبر رمزا للحماية، فأن تكون تحت جناح ddaw tacdâdt الأب، أو الجد، يعني بالنسبة للمرأة أنها تحت حمايته، وفي حرمته"[3]، لذا يوظف أيضا مثل الكسكس في طقوسيات ومراسم المعاهدات والتحالفات tadâ-tafergant – التي تعقد بين القبائل، ففي إقليم ازيلال شكل من أشكال تاضا كان يتطلب زيارة أيت مساد لحلفائهم أيت بوعلي في كل موسم من مواسم سيدي بوهادي، حيث يقوم أعيان القبيلتين في محفل رسمي بنزع نعالهم (بلغاتهم)، وخلطها، وتغطيتها ببرنس aẑennar ، ثم يتبادلونها ويتعاهدون على التحالف طيلة سريان مفعول الميثاق، والأعيان يتبادلون برانسهم علامة على هذه الحماية المتبادلة والانتماء المشترك، وإذا رغب طرف منهما في نقض المعاهدة، فإنه يعلن ذلك بوضع الحناء على برنس أحد الوجهاء من حلفائه son notable- allié ، والقيام بجولة في igherm ليعرف الكل بذلك[4]. ومن طرق المصالحة أو فض النزاعات لدى الأمازيغ بالمغرب قيام وسيط برمي أشضاض على المتنازعين لقبول حكمه، ففي قبائل زايان مثلا، ولمصالحة القاتل بأهل الضحية، يقوم الوسيط، أو مندوب القاتل، ويكون من الأعيان (أكسوات)، بمد أشضاض (أحد أجنحة برنسه) على طبق من الكسكس طالبا من مضيفيه قبول الديّة، وتسمى أعلكّيب[5] .

رمزية البرنس في هذه التقاليد، تفسر لنا الحضور الطقوسي القوي للبرنس ( السلهام) في تقاليد وشعائر الأعراس الامازيغية أيضا بشمال إفريقيا، ففي أعراس سوس (ايبركاك مثلا) يبعث أهل العريس (إيسلي) برزمة (توكريست) تضم التمر واللوز والبلغة (إيدوكان)، ملفوفة في برنس )أسلهام) يحمل إلى أهل العروس، وحين تزف هذه الأخيرة إلى بيت الزوجية، فإنها تلتحف بذلك البرنس المبعوث به إليها من زوجها، كذلك الأمر في القبايل، إذ" تكسى العروس ببرنس الرجل وتتقلد خنجرا تعلقه بعد ذلك في جدار بيت الزوجية "[6]، وهذه الأشياء من تقديم أهل العريس لها، فالتحاف العروس بالبرنس الذي توصلت به من

(1) - F.Bentolila- Proverbes berbères- p: 140 -141.
(2) - Lacoste Dujardin - Des mères contre femmes, p :89.
(3) - T.Yacine- Voleurs de feu, p: 153.
(4) - Abdou Hammoud-Resumé du manuel coutumes berbères de Mr Negrel( ancien professeur au lycée Tarik Ben Ziyad- Azrou aux annèe 40- journal Tamazight N 20(20 mai 1999).
(5) - Archives berbères-1915-1916, Ed.Alkalam, Rabat-1987 p: 168.
(6) - Makilam- Magie de la femme kabyle. p : 271

ذوي زوجها يعني خروجها من وصاية وحماية الأب، ودخولها تحت الحماية التي سيوفرها لها الزوج، إنه رمز للقطيعة مع أسرتها الأصلية، وتحديدا أبيها، إذ يتأكد ذلك إذا علمنا أنه في القبايل يشيرون عليها ألا تلتفت إلى الوراء (نحو بيت ذويها)، أو تتكلم بعد ارتداء البرنس[1].

إن حضور البرنس بهذه الدرجة في الأعراس الامازيغية في مناطق متباعدة يجعلنا نفهم لماذا يسمى المهر ب(أبرنوس) في الأمازيغية[2]، إذ يمكن أن نستنتج على ضوء هذه التقاليد، وهذا اللفظ، أن الامازيغ قديما ربما كانوا يكتفون بإرسال البرنس إلى العروس كمهر تعبيرا عن الحماية التي سيوفرها الزوج في البيت الجديد، فهل ينم ذلك عن تبخيس للمرأة وإقرار بعجزها؟

إن المرأة في ميث أصل إيگلدان قد استردت الفتية، وأدمجتهم في عالم الثقافة، وكرست هويتهم الإنسانية والاجتماعية عن طريق وظائفها الجوهرية : الطبخ المرموز إليه بالكسكس، والذي بموجبه جعلتهم يتخلون عن نمط التغذية الحيوانية الوحشية، والنسج الذي يحول الصوف، الغطاء الطبيعي للحيوان المدجن، إلى منسوجات وأردية صنعتها لصالح الرجل، والذي بموجبها تخلى إيگلدان عن نمط اللباس الحيواني ليستعيدوا انتماءهم الاجتماعي، فهي صائنة الشرف الذكوري، وحامية القيم الاجتماعية، وهذا الدور الأساسي هو الذي جر عليها ويلات الحيض والنجاسة التي لحقت بعضوها الجنسي في الميثولوجيا حسب مايرويه ميث أمازيغي أوردته تاسعديت ياسين : " فقد كانت المرأة هي الأكثر طهارة، وكان رفيقها الرجل هو الذي يحمل النجاسة، إذ يسيل دم الحيض من إبطيه، فيتعين على الرجال الإبقاء على أذرعهم ملتصقة بالجسد حتى لا تسقط خرق الثوب التي يستعملونها لامتصاص الدم، ذات يوم مر رجل من المكان العمومي حيث يجلس الرجال tajmaât وكان حائضا، وبسبب رعونته، رفع ذراعيه فسقطت منه الخرقة المتسخة، فلمحته امرأة، ولتفادي الفضيحة أخفت الخرقة القذرة بين فخديها، ومنذئذ حكم على النساء بالنجاسة، وصار يأتيهن الحيض بدلا من الرجال"[3].

---

(1) - P.bourdieu-Sens pratique, p: 378.

(2) – انظر المعجم العربي الأمازيغي ، ج 1 مادة صداق : 622. وأيضا الملحق المعجمي المرفق بكتاب الحوض لأوزال تحقيق عبد الله الجشتيمي.

(3) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominès- pp. 88 - 89.

| الثقافة | الطبيعة | النشاط |
|---|---|---|
| الكسكس المطبوخ | اللحم النيىء | فضيلة<br>الطبخ - طعام |
| أثواب منسوجة<br>من الصوف | جلود | فضيلة<br>النسج - لباس |

==
انبجاس الثقافة
من الطبيعة

إن المرأة تلعب إذن وظيفة حمائية وإنتاجية كبرى، إنها الحارس الأمين على القيم الثقافية التي أتاحتها وظيفتها التحويلية داخل البيت للمواد المجلوبة من الخارج (فضاء الرجل)، وهي التي تحافظ على تميز الثقافة ورقيها، وتشكل السند الأساسي لقيمها التي تضفيها على عالم الذكور، فالانتاجات الثقافية في أعظم تجلياتها كالطبخ، بما هو انتقال من النيوءة إلى النضج، والنسج بما هو انتقال من العري إلى اللباس- وهي من التحولات التي يعتبرها ليفي ستراوس Strauss في دراساته حول الفكر الميثولوجي، بمثابة التصورات الميثولوجية التي ترمز في أذهان البشر إلى لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة- تعتبر مسؤولية نسوية على صعيد الواقع أو المتخيل (الميثي)، لذا لا تقوم للثقافة والقيم الاجتماعية قائمة دون الاستناد إلى المرأة، وقد عبر ميث أصل إيگلدان عن ذلك بكون القناص- أنگمار ممثل الذكور، ويمارس نشاطا رجوليا بامتياز، وهو القنص- تاگمرت، لا يدرك المقومات الكفيلة بتحديد هوية الفتية (الحيوانية أو الإنسانية)، كما لا يمتلك أدوات إدماجهم داخل عالم الحضارة، لذا اضطر إلى استشارة المرأة، والاعتماد عليها باعتبارها مالكة أسرار القيم الثقافية الكبرى. لكن استكشاف العالم المتوحش والمخاطرة بالنفس في الغابة، كان مهمة رجولية أسندت للرجل (القناص)، فبواسطته تم استطلاع أمر الفتية، وهو الذي جابه المجهول الذي تمثله الطبيعة غير المدجنة (tagant-tîzgi)، وفي ذلك اعتراف بالضمانة التي يشكلها الرجل في النظام الاجتماعي، إذ هو الذي يتصل مباشرة بالعالم المتوحش، وهو الأقدر على مواجهة الأخطار الخارجية.

إن المجتمع الأمازيغي التقليدي ذا البعد الذكوري يعترف بالدور الجوهري للمرأة رغم أنها تعتبر مهيمنا عليها على المستوى السياسي، فهي حامية القيم والمكتسبات الثقافية، وقد غطت الكسكس بغطاء وحمته من تبرز الفتى عليه في ميث أصل القردة كما أورده Frobenius، وهي التي تحمي جسد الرجل ومن خلاله الجسد الاجتماعي من العري بسبب

صناعة البرنس، لكنها تتوخى من ذلك أن تصون نفسها أيضا بالدخول تحت حمايته وحرمته amur nes المرموز إليها بالبرنس، وهكذا فإن العلاقة التي تربطها بالرجل معقدة، والبرنس يساعد على إدراك هذا التعقد " لأنه لا يهدف فقط إلى حماية الرجال وتميزهم كفئة عمرية داخل العالم الذكوري، ولكنه يرمي أيضا إلى حماية النساء عن طريق توسط الرجال "(1)

و إيگلدان(2) في الميث إنما صاروا ملوكا حائزين على السلطة السياسية بفضل النساء اللواتي مكننهم من الاستفادة من المكتسبات الثقافية ( الطبخ – النسج)، وخولن لهم السلطة السياسية، لأنهن بدورهن يبحثن عن حماية رجولية، وهنا يحاول الميث إقناعنا إيديولوجيا بأن النساء اخترن عن طواعية التخلي عن السلطة السياسية للرجال، لأنهن كن في حاجة إلى هذه الحماية المفترضة، لكنه يعترف بأن شرعية النظام والسلطة الذكورية في واقع الأمر، لا تقوم إلا بدعم من النساء سند الثقافة في المجتمع، وهذا يجرنا إلى تأكيد أن القول بأن النساء في المجتمع الامازيغي ضعيفات، ولا اعتبار لهن، هو تجاهل للمعايير التي تحكم المجتمع، إذ لهن من الأهمية ما يجعل السستام systeme بأكمله (الميثي والواقعي) لا يشتغل بدونهن.

ملاحظات أخيرة يثيرها هذا الميث، نجملها في ما يلي :

1- إن الفتية تعرضوا لنوعين من التكريسات أو التأهيلات initiations :

- من الثقافة إلى الطبيعة : وهذا التحول أكسبهم قوة جسمانية، وهي من المميزات الذكورية مرموز إليها بالتحالف مع الأسود (رمز القوة والنبل والإقدام)
- من الطبيعة إلى الثقافة : وهذا الانتقال مكنهم من الترقي بفضل الاستفادة من الفضائل الثقافية المرموز إليها بالكسكس(الطبخ) والأثواب (النسج) وذلك بدعم من المرأة، وبفضل ذلك اكتسبوا السلطة السياسية التي صارت ذكورية، وتستهدف حماية النظام الاجتماعي، وضمنه حماية النساء، إذ يمثلون القانون الأعلى، ويؤكد ذلك كون الميث ينسب لهؤلاء الفتية اجتراح العقاب كوسيلة قانونية ذكورية لمعاقبة المخلين بالنظام المراد توطيده بعد أن صاروا ملوكا- إيگلدان.

(1) - T. Yacine- Voleurs de feu, p : 153.

(2) – الملوك في حكايات شمال افريقيا لايربطهم في حياتهم أي شبه كما لاحظ ذلك H.Basset بابهة وبذخ ملوك وسلاطين الشرق ف agellid في الحكاية الأمازيغية بكل شمال إفريقا فلاح ككل الفلاحين، يزيد عليهم نسبيا فقط في القطمان، ويعيش حياة خلوا من المراسم، بناته كباقي البنات يغترفن من ينبوع القرية، ويعدن الكسكس، ويغزلن الصوف

2- إن الميث يصر على الإشادة بانبثاق الثقافة من الطبيعة بالثناء على هؤلاء الفتية الذين تخلوا عن نمط حياتهم الوحشي sauvage (النيوءة/ العري)، وباعتبار الزواج من أخت الغول(ultmas n wagheznіw) مدخلا لتحول ايجابي في الحياة نحو المجد والسعادة (إذ تكون أخت الغول فتاة جميلة يشكل الاقتران بها حلما للذكور، خصوصا أبناء الملوك في الكثير من الحكايات الأمازيغية) [1].

(1) - موتيف الزواج من أخت الغيلان وارتباطه بالسعادة كما نجد في ميث أصل الملوك igeldan نجده بالحكاية الأمازيغية بالمغرب أيضا وكمثال عنها نذكر حكاية اليتيم وأخيه agujil d umas في charles pellat - Textes berbères dans le parler des ait seghrouchen de la moulouya - Ed. Larose - 1955-p54

# الكلام و الموت و المرأة في الميثولوجيا الأمازيغية

## I - الكلام والسلطة في الفكر الأمازيغي التقليدي:

من الحكايات المتداولة جدا في مناطق أمازيغية مختلفة بالمغرب والجزائر، حكاية الأسد الحقود التي أشار إليها الملك الأمازيغي يوبا الثاني في كتابه "ليبيكا" حسب الأستاذ محمد شفيق[1]، مما يدل على قدمها وعلى أهمية الأدب الشفوي في سبر أغوار الذاكرة الأمازيغية، وترصد ملامح الفكر الأمازيغي القديم والتقليدي. وتتعدد روايات هذه الحكايات حسب المناطق، لكنها جميعها تتفق في عناصرها وموتيفاتها الأساسية، وهي استياء الأسد izem من المرأة لكونها لم تحفظ سره، وشكت لذويها نتانة شدقه رغم تلبيته لكل مطالبها، فكان كلامها في حقه جارحا، واتفقت كل الروايات التي جمعتها في العبرة التي يلقنها الأسد من خلالها للإنسان، وهي أن كل الجراح مهما غارت تلتئم، إلا آثار الكلام القدحي أو السيئ فلا تندمل أبدا. ففي رواية الريف[2] يتزوج رجل يتحول حين ينسدل الظلام إلى أسد، من امرأة يوفر لها كل ما تحتاجه مقابل أن تكتم أمره، إذ يعود كل ليلة وهو يتجشأ روائح كريهة من فمه، ويفاجئ مرة زوجته تحكي لأمها عن نتانة شدقه، فيحز ذلك بعمق في نفسه، فيأمرها بأن تشك رأسه بسكة محراث ملتهبة (تاكرسا)، فيقول لها بعد أن تبرأ جراحه: ad ggenfan iyzzimen ula ayar awaren[3] أي أن الجراح مهما عمقت تندمل، بينما آثار الكلام الجارح لا تبرأ أبدا. ولا تختلف رواية الجنوب[4] كثيرا، فالأسد فيها أيضا يطلب من فتاة لقيها في الغابة، وهي تجمع الحطب الزواج، فترفض بشدة، ويلتمس منها كتمان ذلك عن الناس، لكنها أفشت السر لجميع أهالي قريتها، ولما عادت إلى الغابة أجبرها أن تضربه بفأسها (أكلزّيم) في جبينه، وتعود بعد غياب سنة من ذلك

---

(1) - محمد شفيق - لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين ص 68.

(2) - F.Bentolila-Proverbes berbères- p. 175.

(3) - iggenfa يعني شفي من المرض او استراح، في سوس يستعمل فعل ايسونفا - ayar: لاحقه تفيد السوء، في سوس تنطق gar، وفي القبايل yir، ويتم التعبير عن نفس المثل بالريف بصيغة ad ggenfan imarizen ura timenna n irsawn.

(4) - رواية جمعتها فاطمة لجام مشكورة من منطقة ايمتوكا imtugga

إلى الغابة، فيخرج إليها ليريها جرحه الذي التأم قائلا : aters ad ijji awal nna ixxan da ytghima gw ul في رواية الأطلس المتوسط [1]. و في رواية القبايل[2] يكره الأسد امرأة ذاهبة لجلب الماء من الينبوع على الزواج منه تحت طائلة تهديدها بالتهامها، وبعد أن اعتقد ذووها أنها ماتت، عادت بعد أشهر إلى القرية مع زوجها الأسد حيث أفزعت كل الأهالي. وفي بيت أهلها اختلت بالنساء تحكي لهن عن حياتها مع الأسد، وعلاقاتهما الجنسية، وتخبرهن بأنه يؤمن لها كل حاجياتها، غير أن شدقه يبعث رائحة منفرة، فيما كانت أذن الأسد الذي كان جالسا مع أبيها في الغرفة المجاورة تلتقط كل كلمة تتلفظ بها في حقه. و لما عادا إلى الغابة أجبرها على التهام حمار أمسك به لكي تفوح منها هي أيضا رائحة كريهة، وبدافع الغيظ أجهز عليها ببراثنه، فانتزع جلد جبهتها التي باتت تحمل آثار رجله، وردها إلى أهلها... و هذه الرواية هي الأصل أيضا في المثل القبايلي المماثل لغيره[3] ljrêh iqqaz ihêllu, yir awal yeqqaz irennu أي أن الجرح يؤلم (حرفيا: يحفر في الجسد) لكنه يبرأ، أما سوء القول فيؤلم، ويزيد في الإيلام.

في رواية إيموهاغ، أمازيغ الصحراء، الطوارق[4] تتمكن المرأة من الفرار من أعداء وقعت في أسرهم، فتصادف في الطريق أسدا يحملها إلى ذويها الذين سروا لرؤيتها، ولما استفسروا عمن جاء بها أثنت على الأسد، لكنها عابت عليه نتانة شدقه ، وهو ما لم يغفره لها أبدا، والبقية لا تختلف عن باقي الروايات في الأحداث والمغزى.

أما رواية زمّور[5] فهي ذات طابع ميثي، وتحكي عن علاقة صداقة متينة جمعت الأسد بالإنسان في الزمن البدئي، وبموجب ذلك كان الأسد يسدي خدمات جليلة للبشر. لكن هذه العلاقة انقلبت إلى عداء للإنسان بسبب إساءة هذا الأخير القول في حق صديقه إيزم حين يواجهه بحقيقة نتانة شدقه.(tarsdî n'uqemmu) إن هذه الروايات كلها تتفق في جعل الأسد حاقدا على المرأة وعلى الإنسان بصفة عامة في رواية زمور[6]، بسبب إساءتهما الكلام، وهي كلها تصب في اتجاه واحد، وهو إبراز أن لسان المرء وكلامه قد يودي بحياته، فما هي مكانة الكلام (awal)؟ وما هي وظيفته السحرية والإيديولوجية في الثقافة الأمازيغية؟

---

(1) – رواية الأطلس المتوسط وردت بجريدة تاويزا – ع 25 ماي 1999ص 4 دونها بورحيم محمد من مكناس، والمرأة فيها غادرت بيت الزوجية terraghut ووجدت نفسها في الخلاء فآواها أسد في كهفه، فأحسن وفادتها، وحين قررت العودة إلى ذويها، أوصلها ومعها ثور محمل بأرديه وذهب وفضة، وأستمع إليها حين أخبرت النساء اللواتي كن يستفسرنها عن مصدر الثروة إن كل مافيه حسن إلا نتانة شدقه، فلما لقيها في الغابة تحتطب طلب منها أن تضربه بالفأس ليعود لاحقا، والبقية معروفة.

(2) - N. Plantade- Guerre des femmes en Algèrie p 131-132.

(3) - Sakina Ait Ahmed Slimani-Proverbes berbères de Kabylie- Inzan - p. 94.

(4) - Abderrahman lounes- Anthologie de la littèrature algèrienne d'expression amazigh- pp. 631-632

(5) - F. Bentolila المرجع السابق ص، 157.

(6) – نجد شبها لهذه الحكاية لدى شعوب جنوب الصحراء مثل رواية للهاوسا مدونة بمالي حيث تعزى القطيعة بين الإنسان والأسد إلي خيانة امرأة للعهد، حكاية أخرى لدى المالينكي تقديم تقابلا بين جود وكرم الأسد، ونكران الإنسان للجميل، فقد أغرقه صديقه الأسد بالهدايا، فتنكر له، واصفا إياه ب " الحيوان ذي الشدق النتن" انظر Denise paulume - la mère dévorante-essai sur la morphologie des contes africains-pp 119-120

تصف(NedjmaPlantade) الحضارة الأمازيغية بأنها حضارة كلمة (civilisation du verbe)، وتبرر ذلك بكون القول parole يتبوأ فيها مكانا رفيعا وبارزا...إذ أن مصير فرد يرتبط أو يتقرر بالكلمات التي يتم النطق بها في شأنه، فالقول المدحي أو على النقيض منه التوبيخ blâme يحدد مسار حياته، ويصمه داخل قطبية سلبية أو إيجابية[1]. ومن الأقوال المأثورة والدالة بسوس، قول على لسان النساء هو:
(flat anegh anwal, nefl awn awal ) أي أتركوا لنا المطبخ، نترك لكم الكلام. وهو يحمل مضمونا إيديولوجيا واضحا، إذ يعبر عن تخلي النساء بطواعية واختيار عن الكلام لصالح الرجال، مقابل تخلي الرجال عن أنوال anwal : المطبخ - البيت، العالم الداخلي المدجن للنساء، ف (awal) في القول المأثور dicton يصير مرادفا للقرار والنفوذ والسلطة والحكم الذي أوكلته النساء للرجال، والذي يسري على المجتمع، فهذا القول المأثور يؤسس تقسيما إيديولوجيا بموجبه تختص المرأة بأعمال المطبخ والبيت(العالم الداخلي) ويسند awal، ومهام التسيير الخارجي، واتخاذ المبادرات والقرارات للرجال(العالم الخارجي). وسلطة الرجل رهينة كلامه(awal)، وهي ضمانة قوته وهيبته، وهي التي تسمو به فوق الحيوان، فالرجال لا يمسكون بالزمام، بل باللسان، كما يقول المثل الأمازيغي بالأطلس المتوسط (irgazen ur da ttymizên s twirya) فاللسان من الإنسان بمثابة القرن (icc, isk) من الثور، وهذا ما تؤشر عليه الأمثال الأمازيغية، ففي الريف يقال: ayndoz iteqqen zegg icc, aryaz zegg irs[2] (الثور يربط من قرنه، والرجل من لسانه)، وفي القبايل يقال إن سبب شقاء الثور قرونه، وسبب ضياع المرأة لسانها، فبسببه تعرضت لانتقام الأسد في الحكاية tîra n uzger d acciwn nes, tîra n temttût d' iles nes)، كما يقال أيضا أن الرجل يمسك من لسانه والثور من أذنه:

«argaz yettwattâf deg iles, azger yettwattâf deg umzzûgh»[3]، وبسوس يتداول نفس المأثور: argaz ar yittimiz s iles, azger s waskiwn nes [4]

و الكلمة الواحدة المتلفظ بها من قبل الرجال تصير حاسمة ومصيرية وفعالة، وتغني عن الثرثرة والإطناب، فكلمة واحدة تحسم مئة كما يقال في سوس:(yan wawal ibbi meyya) لأن من يكثر من الكلام إنما يبحث عن حتفه أحيانا (القبايل)

(1) - N.Plantade المرجع السابق ص 132.
(2) - F.Bentolia المرجع السابق ص 25.

(3) - Nadia Mohia Navet- Pour une anthropologie psychanalytique-les thérapies traditionnelles dans la société kabyle- p. 236.
(4) - Abdennour Abdesselam-Recueil de proverbes berbères- p. 61.

وإطالة الكلام قد يتولد عنها ما لا تحمد. Win issuguten awal, di deawssu igetnawal[1] عقباه :

awal ma iwezzil ifra
ma ighezzif ad yaru kra[2]

و يذكر الناصري في الاستقصاء أن الأدفونش ملك الإفرنج، كتب إلى أمير المؤمنين يوسف بن تاشفين كتابا كتبه له بعض غواة أدباء المسلمين، يغلظ له في القول، ويصف ما معه من القوة والعدد، وبالغ في ذلك. فلما وصل وقرأه يوسف أمر كاتبه أبا بكر بن القصيرة أن يجيبه، وكان كاتبا مفلقا- فكتب وأجاد، فلما قرأه على أمير المسلمين قال: "هذا كتاب طويل"، وأحضر كتاب الأدفونش وكتب على ظهره (الذي يكون ستراه!)، وأرسله إليه، فلما وقف عليه الأذفونش، ارتاع له، وعلم أنه بلي برجل له دهاء وعزم"[3].

وأكبر إهانة أو عار يمكن أن يلحق الأمازيغي هي سقوط كلمته (aydêr wawal )، فهي مرادف للموت السلبي والذل لأنه يعني فقدان السلطة الرمزية ومقومات الرجولة/ المروءة tirrugza، ودونه الإقدام على الموت، فهو أفضل، لأن سقوط الجسد في المعركة أهون من سقوط الكلمة/السلطة الرمزية(tirrugza) التي هي موت رمزي. يقول شاعر سوسي قديم:

biddat a yrgazen tuf lmut lâar
yuf aydêr wafud aydêr wawal nnun.

كما يقال إن خراب البيوت أهون من سقوط كلمة الرجل:
.yuf ad texlu tegmmi n'urgaz, ad ixlu wawal nes

و من تجليات سقوط الكلمة حنث اليمين (tizî n'tegallit)، فالأمازيغي كان يقدس القسم والعهد الذي قطعه على نفسه، ولا يتراجع عنه مهما كلفه الثمن، والعهد أو القول بمثابة وثاق متين يمنع المرء من تغيير الرأي كما يمنع الحبل الثور الذي شد به من الفرار، كما بينت الأمثال السابقة، » والقسم كان نظاما أو قانونا ذهبيا(lefsâl wwuregh)، كما يقول ايت لحسن (ايسكساون)، وخطأ الناس، وإصرارهم على الكذب هو الذي قلص دوره«[4]،

---

(1) - Ouahmi ould brahim- locutions et proverbes kabyles, Etudes et documents berberes N 5- p. 77.
(2) - Sakina Ait Ahmed Slimani - Inzan- p. 61.

(3) - الناصري - الاستقصاء - دار الكتاب - الدار البيضاء - 195-4 ص 41. لاحظ أن هذه الصيغة ترجمة حرفية للعبارة الأمازيغية ayenna ra yilin radt tezêrt في سوس و النص التاريخي هنا يؤكد تجدر هذه القيمة (الإيجاز في القول) لدى الأمازيغ في القدم وتوارثها عبر العصور.

(4) - Jaques Berques- Structures sociales du Haut Atlas - pp.260-261

وفي ذلك إحالة على ميث mythe عن اليمين الكاذب الذي أدى إلى ارتفاع الحبل الكوني المحتكم إليه في الزمن البدئي المسمى ب(لفصال وّورغ)، وقد أورده جاك بيرك، ودونه من ايسكساون (الاطلس الكبير)، لكنه معروف أيضا لدى المسنين في ايت باعمران واشتوكن وأمانوز[1].

يقول الميث:" في الزمن البدئيzik, كانت هناك سلسلة أو حبل (حسب الروايات) يتدلى من السماء igenna نحو الأرض akal ليربط بينهما، وكان المتنازعون يحتكمون إليه، فيكتفون بالإمساك به (أو مجرد لمسه في رواية ايسكساون) ثم يؤدون اليمين، فيفصل بينهم فورا وبشكل آلي، إذ يشد إليه من أقسم كذبا ar ittamêz wanna iggullen f tekerkas (أو يرفعه إلى السماء yall-t s igenna في رواية أشتوكن)، ويرخي من كان في يمينه صادقاirezem i wanna ighwzânen، لكن رجلا ذهب يوما في سفرamuddu، وترك مبلغا من المال idrimen أمانة لدى أحد الأشخاص، وحين عاد وأراد استرداد ماله، ادّعى المؤتمن على الوديعة أنه سلمها إياه، إذ أخفى المبلغ في عود من قصبaghanim (أو في عصا أحدث بها فجوة takurayt في رواية أيت باعمران)، فلما احتكما إلى الحبل الكوني، مد إليه بالعصا طالبا منه أن يمسك بها ريثما يؤدي القسمifka yas takurayt, yini yas: amêztt ard ggallegh، وحين أمسك بالحبل أقسم على أن صاحبه قد تسلم ماله بيده iggull as ar as ifka idrimen s ufus nes، وإزاء عملية الغش والتحايل هذه، ارتفع الحبل نهائيا إلى السماء، وكانت تلك نهاية العصر الذهبي للتقاضي "

و إذا كانت الميثولوجيا أفضل فلسفة للشعب كما يرى savignac [2] فإن إدراك أهمية awal في الفكر الأمازيغي التقليدي يفترض اعتمادها كوسيلة، ولأجل ذلك أستشهد بميثين أمازيغيين آخرين أستقصي رؤيتهما للكلام، والدلالة التي يضفيانها عليه والتوظيف الإيديولوجي الذي يعمدان إليه خصوصا في إطار صلات الرجل بالمرأة، ومنازعة السلطة بينهما . الميث المرجعي الأول جمع من القبايل[3] لكن له روايات أمازيغية متعددة بالمغرب، ويتعلق بأصل الموت، والميث الثاني يفسر سبب موت النحلة بعد اللسع، وهو واسع الانتشار أيضا في القبايل والمغرب :

(1) – لقد ألمح H.Basset إلى هذا الميث الذي سمعه من شخص في أمانوز قائلا : " يعتقد في أمانوز أن السماء والأرض كانتا مترابطتين بحبل تنزل منه ملائكة الخير لإقامة العدل وإنصاف الناس في الأرض " انظر- Essai sur la littérature des -p 177 berbères

(2) - Savignac- Contes berbères de la kabylie -p. 39.
(3) - Frobenius- Contes kabyles, p. 68.

1 – ميث أصل الموت: " في الزمن البدئي، لم يكن الموت موجودا، وحينما يتعب الناس من الحياة، فإنهم يستلقون في مكان ما، فتغادرهم أرواحهم، وتظل منفصلة عن أجسادهم أحيانا وقتا طويلا كافيا للاستراحة، ثم تعود إلى الجسم لتولد فيه من جديد، وقد حل الموت على الأرض بالكيفية التالية: كان لزوجين شابين طفل رضيع، وكان نائما في مهده حين دخل الإله(agellid ameqran) إلى البيت، وقال للزوجة: " هل تريدين أن يموت ابنك إلى الأبد، أم أن يرحل عنك فقط لمدة محدودة، فيعود إليك بعدها: "استمعت الزوجة إلى ذلك، وفكرت. ويحكي البعض أن الأم الأولى للعالم (yemma tamezwarut n ddunit) قد تدخلت لتشير عليها قائلة: "إذا أجبت بأن ابنك يجب أن يهجرك لبعض الوقت، فإن ذلك سيدوم طويلا، وليس مؤكدا أن تريه قريبا. بينما إذا قلت إن البشر يجب أن يموتوا إلى الأبد، فإنك سترين طفلك عما قريب." و قد رد الخالق بدوره: " رغبتك مستجابة، فودعي طفلك لأنه سيموت الآن! وإذا أردت رؤيته قريبا، فأنت ملزمة بالموت بعده بقليل!" شعرت المرأة بالذعر، وتضرعت إلى الخالق قائلة: "أرجوك يا رب السماوات(bab n'igenwan)، فلم يكن ذلك ما قصدته" لكن الخالق رد عليها: " كلامك الأول هو ما يفيد" amezwaru awal ، وهكذا مات الطفل، وبعد مدة قصيرة ماتت أمه، ومنذئذ صار البشر (imdanen) يموتون نهائيا، ولا يعودون إلى الأرض".

الخالق والأم الأولى للعالم اللذان يعدان فاعلين أساسين في هذا الميث القبايلي يغيبان تماما في رواية الأطلس الصغير(تاغجيجت) ليحل محلهما الرسول. تقول هذه الرواية: كان الناس جميعا في بدء الكون حينما يموتون يعودون إلى الحياة igh mmuten, ard tturrin s iudert ، إلى أن مات ابن ضرة فاطمة بنت الرسول aylligh immut iwis n'takna n fatima، فسألها الرسول: ized add yurri a fatima? (أتريدين أن يعود يا فاطمة؟)، فردت:(uhu, add ayakal, teccet a tawkka) ليواري التراب، ويأكله الدود. ولما مات ابن فاطمة ذهبت إلى أبيها باكية قائلة:"righ add yurri iwi" فقال لها: لا، حينما سألتك هل يعود إلى الحياة ابن ضرتك رفضت، عليك الآن أن تتحملي تبعات قولك لأن ابنك بدوره لن يعود، ولو أنك قبلت بعودة ابن ضرتك، لكان كل الناس سيعودون بعد مماتهم"(1). ويبدو أن نفس هذه الرواية بشخوصها معروفة أيضا بالقبايل حسب تاسعديت ياسين التي أوردت أن" فاطمة، بنت النبي، تمنّت موتا نهائيا لابن ضرتها، وموتا مؤقتا لابنها هي، وأمام هذا الظلم فرض الخالق موتا مماثلا على كل البشر"(2).

(1) – هذه الرواية زودني بها زحد أبناء المنطقة (بايدو) مشكورا نقلا عن أمه.

(2) -Tassadit yacine-Chacal ou la ruse des dominès - p. 88.

أما في رواية وارزازات (tundut) فتختفي الشخوص الدينية المؤسطرة ليصبح الموت ذاته فاعلا مشخصا: " في البدء، لم يكن الموت، ولما اشتد مرض أحد الأطفال أرادت "لموتهوغع" (مؤنث في الأمازيغية) أن تأخذ وجهة نظر جارة أم الطفل، فتستشيرها حول موته، فطلبت منها الجارة لخلاف بينهما قبض روحه. وذلك ما حصل. ولما مرض ابن تلك الجارة، أتت "الموت" وأرادت أخذه، رفضت الأم، لكن"الموت" قالت لها: "إنه أمر محسوم لا رجعة فيه"، ذلك أنها قبلت بموت ابن جارتها، ففتحت الباب أمام الموت لقبض الأرواح بما في ذلك ابنها.

2 – ميث mythe موت النحلة بعد اللسع: " في الزمن البدئي، بعد خلق الحيوانات، منحها الخالق فرصة اختيار وسائل الدفاع لديها، في اليوم المقرر لذلك اختار كل حيوان ما يراه مناسبا من وسائل الدفاع، ولما حان دور الثعبان (dıazrem, alegwm ) توجه للخالق قائلا: wan mi qqsegh immet (ليمت من ألدغه)، فتم ذلك.

أما النحلة( tizizwit, tizzwit ) فقد حارت فيما ستختار، ولما سمعت طلب الثعبان وجدته ناجعا وحاسما، و أرادت محاكاته، وحتى لا تنسى، انطلقت مسرعة دافعة بالحيوانات التي كانت أمامها، وقالت للخالق في تسرع : لأمت حين ألسع أحدا (wan mi qqsesgh mmetgh)، فأخطأت القول، فاستجاب الخالق لطلبها، وعبثا حاولت أن تستدرك، وتصحح كلامها، إذ رد عليها الخالق في رواية سوس: (izzwar lheqq s imi n'tizzwit)، لذا تموت النحلة بسبب وسيلة دفاعها ذاتها (اللسع)، أو بالأحرى بسبب تسرعها وخطئها في القول awal[1].

ثمة رواية أخرى أوردتها نجيمة غزالي طايطاي تعزو موت النحلة إلى مشادة كلامية مع الثعبان: " يحكي القدامى أن النحلة والثعبان لا يمكن أن يكون بينهما وفاق لأن أحدهما يسخر من الأخر، ذات يوم بينما كانا يتماحكان كالعادة، قال الثعبان للنحلة أنها لا تستطيع أبدا أن تنافسه فيما يستطيع القيام به، فأجابته النحلة بما يؤكد أنه هو من لا يقوى على منافستها، متفاخرة بقدرتها على تحويل رحيق الأزهار إلى عسل، تلك المادة الغذائية الحيوية لذريتها، وذات الفوائد الطبية لبني البشر، فلم يرق للثعبان ذلك أبدا، فقاطعها قائلا: الإنسان الذي تفخرين بأنك تطعمينه، وتشفينه بعسلك، يكفي أن ألدغه كي يموت، فردت عليه النحلة في حمأة المزايدات بينهما، فأخطأت وقالت: أنا أيضا إذا لسعت أحدا

(1) – هذا الميث معروف جدا لدى أمازيغ المغرب، وروايته القبايلية أوردتها تاسعديت ياسين في كتابها voleurs de feu - p. 143.

أموت، فأجابها الثعبان بابتسامة تشف: لقد خرجت الحقيقة من فمك أيتها النحلة. ومنذئذ تموت النحلة إذا غرزت حمّتها في أحد"(1) .

في كلا الميثين هناك صلة بين الموت والمصير، والكلام المتلفظ به، فالكلام هو الذي يحدد مصير الفاعل، ويقرره، والخطأ في awal هو الذي يفضي إلى دخول الموت إلى حيز الوجود. لنوضح ذلك بترسيمة :

| | | |
|---|---|---|
| M1 – المرأة | سوء استعمال Awal | موت البشر عوض خلودهم |
| M2 –النحلة | تسرع و تحكم الأهواء و العواطف | موت النحل بعد اللسع عوض موت الإنسان الملسوع. |

و الملاحظ أن منطوق الكلام ومعناه في هذين الميثين يتحقق بمجرد التلفظ به، فلا مجال للتراجع عنه لأنه يتحول إلى واقع فعلي فور النطق به، فالكلام يمتلك طاقات خلاقة، والألفاظ ليست مجرد أداة للتعبير فيها، بل وسيلة للتأثير على الطبيعة وما وراء الطبيعة (الإله). إن لها إمكانات شبه سحرية وفعلية خطيرة، لذلك وجب حسن استعمالها، والتحكم فيها بما يخدم مصالح الكائنات، ووجودها في هذا العالم، وإلا فإن سوء استعمالها سيكون له تأثير وخيم يفضي إلى القضاء على الكائن نفسه، فالكلام awal يتأرجح بين قدرين وقطبين (الموت والحياة) ولا واسط بينهما، ويتحدد قدر الكائن وفق طريقة استعماله للكلام، هذه الطاقة السحرية الخلاقة. كيف ذلك؟

يبدو الفاعلان في الميثين أي المرأة والنحلة محكومين في استعمالهما لسلطة وطاقة (awal) بسورة رغبتهما وهواهما ومصالحهما الذاتية دونما اعتبار مصالح بقية الأفراد من الناس أو الجماعة، فالنحلة (tizzwit ) تريد محاكاة الثعبان دون إعارة اهتمام لحياة الإنسان، إنها تريد أن تلسع فتقتل الملسوع، فتندفع تلقائيا لتعلن لفظيا عن هذه الرغبة في تسرع جنى عليها إلى الأبد، وعبارة(izwar ilhêqq s'imi n'tizzwit) التي يختم بها الميث صارت مثلا سائرا يضرب أثناء زلات اللسان والهفوات الكلامية (lapsus linguae ) التي يرتكبها المتكلم، والتي تنفلت من زمام الرقابة المفروضة من الوعي والعقل الظاهر، وهي إحدى القنوات التي يعتمدها اللاوعي كما هو معروف في التحليل النفسي للإفصاح عن بعض رغباته المكبوتة، إنها تعبير عن اللاعقل.

أما المرأة فهي بدورها مدفوعة بعاطفة الأمومة الجياشة تجاه وليدها أفقدتها صوابها، وجعلتها تتلهف لتحقيق أمنيتها الذاتية ضدا على مصلحة بقية البشر، أي

(1) - Najima Thaythay ghozali -Contes et légendes du Maroc- p. 60.

المصلحة العامة للجماعة، فارتكبت بدورها خطأ كلاميا لم يعد ممكنا تداركه، فصارت عاقبته الموت للجميع.

إن الخطأين معا ناجمان إذن عن التسرع، وإساءة استعمال الكلام awal ، وتحكم الأهواء الفردية فيه، وعدم اعتبار المصالح الإنسانية الكبرى، مما يبرر إيديولوجيا احتكار الرجل للكلام awal المعادل للقرار، ويعلل انتقال السلطة إليه والحكمةtamussni التي تعتبر من أكبر تجليات حسن التحكم في طاقات الكلام اعتمادا على العقل والنظر إلى مصالح الجماعة، وهي من خواصid bab n wawalأو imgharen imusnawn (وهم الشعراء والشيوخ الحكماء) في المجتمع الأمازيغي التقليدي، لأنهم القادرون على تطويع awal ، وإخضاعه لضوابط الحكمة وقوالب الشعرية عبر صراع رمزي معه، تعبر عنه الأمازيغية من خلال باراديگم لفظي يتمحور حول (أوال) : rêz awal (تكسير الكلام لاستخلاص الزبدة الشعرية مما فيه من صور وجمال..)،wet awal (ضرب الكلام)، negh awal (قتل الكلام)[1].

فاستعمال awal يفترض التفكير، واستحضار الوعي الاجتماعي، لأن له فحوى ديناميكيا مؤثرا وفعالا، وذلك ما ينص عليه المثل: izwar-d swangem sawl ، لأن الكلام مثل الثعبان لا رجعى له بعد الخروج، كما يقول المثل الأمازيغي في الأطلس المتوسط[2] awal am ifigher,adday iffegh urda ittaghul. والكلام هنا ينحو منحى اللوغوس الإغريقي الذي لا يعني في الفكر اليوناني: اللفظ والخطاب فقط، بل العقل والذكاء والفكرة والمعنى العميق للكائن[3]، وهو إما أن يقترن بالعقل، فيصير مرادفا للسلطة وحسن التدبير والحكمة، ويكون مصدرا لغنى صاحبه رمزيا على الأقل:

awal izîlen am netta am imendi
ad infeâ unna ghur illa lexzin[4]

(1) - La littérature amazighe : oralité et ecriture-IRCAM - Rabat- 2004 -pp. 208-209.

(2) - محمد شفيق- المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثاني ، ص 499.
وتجدر الإشارة إلى حكاية قبايلية أوردها R. Basset بعنوان لقاءات فريدة تحكي عن رجل يصادف في طريقه فرسا ترعى في مرج، لكنها كانت من الهزال بحيث لم يتبق منها سوى العظام، وأخرى سمينة رغم أنها لا تأكل شيئا، ثم صادف كبشا ينطح صخرا، بعدها التقى شيخا شرح له ما رآه، فالفرس الهزيلة تمثل الرجل الغني لايستطيع الانسحاب منه، ثم رجلا يلعب بكرة، وأطفاله شيوخ، بعدها التقى شيخا له ما رآه، والفرس السمينة تمثل الرجل الفقير الذي يرفل إخوته في الثروة والثعبان الذي شاهده يتخبط عاجزا عن الخروج من الحجر أو الدخول إليه هو صورة عن الكلام الذي إذا تم النطق به وسماعه لايمكن التراجع عنه ، والكبش يمثل الشخص الذي يملك بيتا سيئا، والرجل اللاهي يمثل الرجل المتزوج من امرأة حسنة، فلا يشيب ، وأبناؤه تزوجوا بنساء سيئات.

(3) - J-Chevalier -Dictionnaire des symboles -p. 733.

(4) - M.El Manouar -Awal n temazight -Agraw Amazigh-n 123-9 avril 2004 p. 16.

وإما أن تحكمه الرغائب والأهواء فيجني على صاحبه، ويصير قولا سيئا قاتلا أحيانا(gar awal)[1]، ومن أشكاله التجريح أو الثرثرة " فالكلام الكثير يفضي دائما إلى الأسوأ، فلا نتحدث لنقول أي شيء، بل نستعمل الكلام وفق ضوابط لأن له حدودا كحدود الأرض(tilisa n wawal am tid n wakal)[2]، وإذا كان المرء غير قادر على التحكم في كلامه، فيستحسن سكوته، فالصمت منجاة : ifessi d afessi [3] ، فهو يكتسي أحيانا أهمية كبرى، لأنه قد يكون بدوره علامة على التعقل والذكاء، فهو نصف الفطنة d ifesti azgen n cwiyt[4]، بل قد يفوق الحكمة أيضا، كما يقال في القبايل tasusmi tuger tamussni[5] أو يكون من سمات جمال اللسان tasusmi d zzin n imi[6]، والصمت وعذوبة الكلام مترادفان، وقد يصنع بهما المرء ما يشبه الخوارق. لذا يقول الأمازيغ : الفم الصامت (في أيت ويرّا- الأطلس المتوسط) أو اللسان الحلو(في القبايل) يرتضع لبوءة

Imi ifestan ittêd taherra (ayt wirra)[7] - iles azidân ittêd tasedda (kabylie)

وجدير بالملاحظة أن الصمت يعرف في أغلب المناطق الأمازيغية باسم assusem - tasusmi، من الفعل ssusem، باستثناء سوس والأطلس المتوسط، حيث يستعمل الاسم ifesti - ifessi من الفعلين ifessa و ifesta ، بينما فعل ssusem يستعمل في الجنوب بمعنى الحسن والملاحة، فيقال عن شي بهيج حسن: issusem . وهو قريب جدا من فعل isisem الذي هومرادف لـ isisen، أي ملح، ويشتركان في نفس الجذر(من الملح : -tisemt tisent ، أنظر المعجم العربي الأمازيغي لمحمد شفيق ج: 3- مادة ملح ). والملح يستعمل مجازا في الأمازيغية بمعنى الحسن والبهاجة، فيقال عن الجميلghifes (fellas) tisent ila tisemt, tella، ويحتمل أن يسمى الصمت مجازا بالحسن، لأنه يضفي على اللسان ملاحة و حلاوة، كما بينت الأمثال السابقة ar yakka tisent.

---

(1) - gar awal=ayar awar(rif)=yir awal(kabylie)

(2) - Abdennur Abdesselam – المرجع السابق - ص 144.

(3) – محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الثالث – ص 504.

(4) – محماد لطيف، حميد تيتاو- ملامح من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لقبائل آيت عطا من خلال أمثالها – ص 166. وشوييت مصدر من فعل ايشوا الذي يعني في الجنوب الشرقي : ذكي.

(5) - Youssef Allioui- timsal- ènigmes berbères de la kabylie- p. 62.

(6) - Sakina ait ahmed-inzan- p. 66

(7) Bennasser Oussikoum- Dictionnaire tamazight-francais- parler des ayt wirra-Moyen atlas-1995 p. 1176 (thèse de doctorat : ويقال أيضا في الأطلس المتوسط awal ihêlan ighiy ayaghlid akk irêz : ويقول أمدياز awal mk ur imsasa idda aymyigir yuf ifesti-bâz nek ay aqemmu nna itteâmmaden add iffegh ur ifessîl

لكن الصمت حين يكون عن جبن وخنوع، فهو يكون معادلا للموت الرمزي، ويعني سقوطا للكلمة والسلطة، فلا يسكت إلا الميت: ur da ittefessa ghas amettin.

ثمة طائر يسمى بالأمازيغية isghi لعله الشاهين أو الرخمة percnoptère بالعربية، يضرب به المثل في الإغراق في الصمت، والبذاءة في حالة الكلام، إذ يقال عمن يتكلم سوءا بعد طول سكوت (في الأطلس المتوسط): إنه كالرخمة تسكت طول السنة، وإذا نطقت قالت : بعر[1] am isghi, la ytefsta aseggwas adday isawl inna : ixxan

وفي القبايل إذا لاحظت امرأة أن زوجها ثرثار، فإنها تمزج بعض التراب المأخوذ من المكان الذي حط عليه (إيسغي) بطعامه، وتناوله إياه. وتفسر الأسطورة إمعانه في السكوت" بأنه حكم على نفسه إراديا بالتزام الصمت منذ أن هجرته – taninna [2]أنثى لباز (ولباز يسمى بالأمازيغية أصلا أمدّا) حسب الأسطورة، إذ أنها بحثت عن زوج يمتلك أفضل المزايا والصفات، واستدعت كل طيور البلد، وأخضعتها لاختبار، لكنها لم تختر الأكثر حكمة، وهو(إيسغي إذ كان هو اللامع في مناظرة كلامية مع غريمه لباز[3])، بل اختارت الأكثر قوة، وهو هذا الأخير أي لباز.

في رواية أخرى لنفس الأسطورة يفسر صمت "إيسغي" بكونه" طلب يوما من العقاب أن يقلبا أدوارهما، بحيث يندس العقاب بين الشجر، فيهش الحجلات tisekwrin لتطير، فينقض عليها إيسغي، ولما حصل ذلك، طار سرب من الحجل فوجيء به ايسغي فتركه يمر بسلام، فاستفسره العقاب عن سبب عدم انقضاضه عليها، فأجابه ببراءة غير منكر رؤيته لها، فثارت ثائرة العقاب، فأصابه بضربة من مخالبه فمزقه، فأقسم ايسغي منذئذ أن يلتزم الصمت، فلا يسمع أحد صوته بعدئذ"[4]

---

(1) – محمد شفيق – المعجم العربي الأمازيغي – الجزء الأول – مادة خلف – ص 399، ولفظ ايسغي – جمع إيسغان مستعمل على نطاق واسع في القبايل (اسطورة tasusmi n isghi)، وفي الأطلس المتوسط ومنه المثل adday ufrun ihaqqaren resn isghan، وفي سوس حيث نجده في احد ابيات الأرجوزة الرسموكية : (فصاح للغصة * لولا حضور الماء ايتغي) انظر امالو لعمر امرير( وقد شرح ايسغي بانه نوع من الطيور). وقد أورده محمد شفيق في مادتين كمقابل لطائرين الرخمة والشاهين، وترجمته جيرمان لاووست ب vautour في جمعها للأسطورة المفسرة لصمته.

(2) - تاينينّا tayninna في سوس تطلق على طائر الشاهين crecerelle، او الطوط emouchet حسب E.Destaing ( انظر ص. 82 - Vocabulaire Français Berbere-tachelhit du sous).

(3) – تقول الأسطورة إن تاينينّا لو كانت تريد الجمال لاختارت ايسغي لبياضه ishi ig imellulen أما لباز فاسود اللون lbaz iberrik. لكنها لما رأتهما دخلا في مواجهة segmi twala mnamaren أختبرتهما بأسئلة عن أفضل حجر azêru، وأفضل خشب asghar وأفضل يوم ass، فكان رد الباز أن أفضل الأحجار حجر الرحى tissirt، وخير الخشب البلوط الأسود وخير الأيام يوم العيد. فلم يكن رده مقنعا، ليتدخل ايسغي منوها أنه ليس له من القوة والعدوانية ما للباز، ولكن له من الحكمة ما يؤهله للتفوق، فكان رده أن خير الحجر مابنيت به الكعبة، وخير الخشب ما صنعت منه الأقلام لتدوين العلم، وخير الأيام ما اجتمع فيه الأهل والأحباب.

(4) - · Germaine Laoust- Chantreaux - Kabylie: coté femmes,

لما كان المنطق الحسن غير مجد، ولم تكن له سلطة في استمالة المخاطب، أو هزم الغريم في الرواية الأولى، وكان قول الحق يستتبع العقاب في الرواية الثانية، فاختيار الصمت أجدر. وتذهب الأسطورة الأمازيغية أبعد من ذلك في مزاب (بالجزائر)، إذ تنسب خرس الأشياء وعجمتها كلها، وصمت الكائنات الأخرى من شجر وحجر..إلى تعرض إحداها إلى العقاب بسبب الجهر بقول الحق. يقول الميث " أنه في الزمن البدئي كانت شجرة التين tazart تفصل بين الناس، فمثل شخصان أمامها، فأنصفت المحق منهما بينما غضب الثاني رافضا تقبل الحكم، وفي اليوم الموالي دعا خصمه إلى المثول من جديد أمام القاضي، وقد حمل معه فأسا، مضمرا نية شق الشجرة إن لم تحكم لصالحه هذه المرة، فلم يمانع هذا الأخير، ولما وقفا من جديد أمام الشجرة/ القاضية استغربت عودتهما بعد أن بتت في قضيتهما، فتقدم المعترض على الحكم قائلا: "أريدك أن تحكمي لصالحي، وإلا فإني سأشقك بفأسي" فردت شجرة التين:" لقد دقت ساعة الصمت، وكل من سيقول الحقيقة بعد الآن سيلقى حتفه". ومنذئذ صارت الأشجار، والأحجار، والحيوانات خرساء، وكفت عن النطق"[1].

تشترك هذه الأساطير في كونها تنسب العجمة(عدم النطق)، والتزام الصمت إلى هزيمة سلطة الكلام awal (هزيمة إيسغي رغم أنه كان خطيبا مفوها لامعا) أمام منطق القوة والعنف (مرموزا إليه ببراثن طائر العقاب ضد ايسغي، أو فأس المعتدي ضد الشجرة)، فهي تنتصر للوكوس، وتدين العنف، وتعتبره فقرا عقليا أو خنقا للحكمة، وهذا ما عناه ربما المعتقد القبايلي الذي يفسر أصل الصمت عموما(tasusmi-ifesti-ifessi):"إن الصمت لم يكن معروفا، فالكلام أسبق منه، لكن ذات يوم تضجرت الكلمات، فابتدعت الصمت tasusmi [2]، وهو ما تعبر عنه أيضا الحكمة القبايلية التالية:

| | |
|---|---|
| من فقر الكلام | si timughbent umesly |
| صدر الصمت | id tekka tesusmi |
| ومن قلة الكلام | si cwiyt n wawal |
| تولدت الحكمة | id d yelli temussni |

وهو عين ما يعنيه الأمازيغي التالي azlâd n wawal d awal[3]، أي أن فقر الخطاب في كثرة الكلام.

(1) - Abderrahmane Lounes المرجع السابق ص 62.
(2) - youssef Allioui- المرجع السابق ص 62.
(3) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثالث - ص 505.

و(أوال) نفسه يعتبر في المتخيل الامازيغي تيارا حيا يصدر من اللسان، لذلك لا تجوز مقاطعة المتكلم أثناء كلامه، ويضطر من فعل ذلك لكي يدرأ العواقب السيئة الناجمة عن قطعه لتيار الكلام إلى الاستدراك بعبارة يراد من النطق بها نفي آثار فعله، فيقال له في سوس: bbigh awal nek s lxir، وفي القبايل: قاطعت كلامك بالسمن والعسل gezmegh awal nek s udi d tamment.

وتؤكد Nedjma Plantade أن أمازيغ القبايل بالجزائر ينظرون إلى الكلام على أنه يخرج من الأرض، وينمو كالنبات، ويشكل جزءا من العالم الفيزيائي، فهو يحيى ويتنامى، ويتضاءل decroit[1]، وهذا ما يفسر الوصف الذي نسمعه بسوس والذي ينعت به الكلام الجاد والمفيد والمسؤول: awal immeghin (الكلام النابت) أي ثابت وحي ولا رجعة فيه، ضدا على اللغو والهذر الذي لا طائل منه، وربما ما يفسر أيضا الرد الذي يجابه به من تلفظ بقول سيئ مشؤوم في سوس، إذ يقال له: ann iqqar gh imi nek (أي ليببس في فمك)، بمعنى ليتحول ما تفوهت به إلى كلام جاف ميت فاقد لقدرته ولطاقته الحيوية (خضرته) قبل أن "ينمو ويخضر" فيملك الحياة والقدرة على التأثير والتحقق. ولذا تستعمل كلمات من قبيل immut (مات) وingha (قتل) للدلالة على أن شخصين قاطعا بعضهما بعضا كلاميا أو أنهما اتفقا على أمر ما بشكل قطعي لا رجعة فيه، إذ يقال في الأطلس المتوسط: (immut wawal inger asn) [2] أو (ingha awal) [3] إذا حسم أحد الكلام وختمه.

## II - الموت والمرأة والكلام في الميثولوجيا الامازيغية :

الميثان اللذان عرضناهما حول أصل الموت، وسبب موت النحلة بعد اللسع، يفيدان ضمنيا أن تخويل القرارات المصيرية المرتبطة بالسلطة، ونظام الجماعة والبشرية عموما للأنثى هو مخاطرة بالكيان الاجتماعي، ويفضي إلى الموت، وهكذا فإن مقولة التنازل النسوية: flat anegh awal neflawn awal تجد سندا وتبريرا لها في الميثين اللذين يؤديان وظيفة ايديولوجية مناصرة لسلطة الرجال والمجتمع الذكوري، ويضفيان عليها الشرعية، ويجعلان عسفها واعتباطيتها arbitraire أمرا متقبلا ومستبطنا interiorisé، فيبرران إقصاء المرأة من موقع السلطة والمسؤولية بذريعة تغلب النزوات والأهواء عليها، حيث تنسحب من مراكز القرار لصالح الرجل المهيمن القادر على التحكم في (أوال)، لتتكفأ إلى عالمها

(1) - N.Plantade - المرجع السابق ص 133-134.
(2) - Miloud Taifi-Dictionnaire tamazight - Français (parlers du Maroc central).
(3) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الأول ص - 309.

الداخلي المدجن أي البيت/المطبخ(أنوال). وقد استخدمت الميثولوجيا الموت كورقة يلوّح بها الرجل في علاقته بالمرأة في المجتمع الامازيغي التقليدي، ويشرعن انفراده بالسلطة والتسيير السياسي والاجتماعي. كيف ذلك؟

لقد اتضح في ميث أصل موت البشر أن المرأة حين طلب منها الاختيار، اختارت ما اعتقدت أنه سيحمي ابنها من انفصال نهائي عنها، لكنها لم تستعرض كل الاحتمالات والعواقب التي يمكن أن تترتب عن اختيارها، فقد أعمى حبها الأمومي، وعاطفتها الجياشة اتجاه ابنها بصيرتها، فنجم عن قرارها الانفرادي الذاتي المحكوم بالعاطفة أن ظهر الموت ليصيب الجميع، وكان جزاؤها أن عوقبت فورا على خطئها من قبل(الأب/القانون الذكوري) الذي يمثله الخالق في النص.

إن الأمومة أمر مرغوب فيه، لأنها تمنح الحياة، لكن هذه الأمومة إذا لم تتخذ طابعا اجتماعيا، فمن شأنها أن تهدد النظام الاجتماعي بأسره، لذا وجب إخضاعها لمراقبة الرجال، فالميث إذن يدين المغالاة في الحب الأمومي، وانعدام الحس الاجتماعي، والتصرف النسوي المضاد للمجتمع بدافع الرباط العاطفي للأمومة حسب الايديولوجيا الذكورية، فإذا كانت المرأة تمنح الحياة (تنجب الأطفال، وتوسع قاعدة المجتمع)، فإنها أيضا تمنح الموت، ويعبر عنه في الميث بكون المرأة أرادت أن تضمن حياة الطفل لكن حبها الأعمى جعلها تمنح الموت له، ولكل البشر.

ميث أمازيغي آخرمن سوس(تيمسورت، إيخسّ ن- أيت بوفولن) عن أصل الموت يحكي" أنه في بدء الخليقة ذهب قناصanegmar في رحلة صيد الى الغابة tagant ، فوجد في أدغالها هولة yat lhict، فتحايل عليها بلطف حتى تمكن من إدخالها إلى زوادتهtawlkt، فأحكم ربطها iqqentt ikres imi nes ، وحملها إلى بيته حيث وضعها في ركن منه yawitt s tegmmi nes isersett gh yat teghmert ، وقال لزوجته: "لا تفتحي هذه الزوادة، ولا تستطلعي ما بداخلها ad ur terzemt tawlkt ad ula tuggwitst in " لكن فضول المرأة، وتهورها دفعها إلى الرغبة في استطلاع ما تتضمنه الزوادة، ولذلك انتظرت خروج زوجها مرة أخرى إلى الصيد teqqel aylligh dagh iffegh urgaz nes s tegwmert، ففتحت الزوادة، terzem tawlket، فانفكت الأنثى المتوحشة- الموت(lmut) من عقالها teffeghd lmut zeg tewlkt فقتلت المرأة، وخرجت منطلقة لقتل كل من تصادفه zegh ass an wan temaqqar tenghit. ومنذ ئذ صار الناس يموتون".

إن الميثولوجيا كما نستشف من هذا النص تعتمد إذن طريقة إيديولوجية ذكية لسحب امتياز منح الحياة (الإنجاب، الخصوبة) من المرأة، بنسبة الموت إليها، إذ يتم إدانة الآثار

الضارة للقدرة الخلاقة للنساء، وتقديمها على أنها ضعف ونقص للسماح باستبعادهن من مؤسسات القرار الاجتماعي، فهن يتصرفن بتهور وأنانية لإرضاء نزوات عابرة، فكان ذلك سبب ظهور الموت، أما الرجال فيتصرفون- حسب منطوق الميث- وفق المصلحة العامة، وهم يحمون الجماعة من المخاطر والتدمير(القبض على الموت وحبسها في زوادة «tawlkt» أو في جرة «tabuqqalt» حسب رواية لنفس الميث جمعته من السفح الجنوبي للأطلس الكبير).

هذا الموقف الإيديولوجي/الميثي يتم تصريفه على صعيد الممارسة في الطقوس، فقد أورد الباحث حسن راشق سياقا طقوسيا تتجلى فيه فكرة الأم المانحة للموت إلى جانب الحياة أو الأم الملتهمة، وهو طقس (taskift) في الأطلس الكبير(1)، إذ لاحظ أنه يمنح الأم وضعا مبهما، فرب الأسرة يقدم قربانين دمويين، إذ يكون ملزما كأب بذبح أضحية في اليوم السابع من ميلاد الطفل، و كزوج بتقديم أضحية sacrifice للنفساء accouchée يسمى taskift ، تتصرف فيه الأم كما تشاء، وقد لاحظ أن لفظ تاسكيفت يشير أيضا إلى واقعة أكل القطة لأحد صغارها بعد ولادتهم، فعبر هذا السياق الاستعمالي المزدوج للفظ taskift يماثل الفكر المحلي بين القطة التي تلتهم صغارها والنفساء التي تأكل الأضحية التي يقدمها الأب كبديل عن الطفل، و فكرة الأم الملتهمة والآكلة للحم البشري anthropophage هذه تتجلى في سياق آخر، فالأم التي تفاجئ طفلها منهزما أمام أحد خصومه من الأطفال، تصيح في وجهه : ?maxx ccighaktn gh taskift ، وهي صيغة استفهام استنكاري تفيد نفي التهامها ليدي ابنها في تاسكيفت، بما يعني حثها له على الدفاع عن نفسه بيده.

و ينتهي حسن راشق في تحليله لهذا الطقس إلى نفس الاستنتاج، وهو أن الأم تعطي الحياة بالفعل، لكن يتم تقديمها وتمثلها ككائن يسعى إلى القضاء عليها، والرجل- الأب- هو الذي يفتدي حياة ابنه بفضل القضاء على حياة حيوانية، والأم كائن طبيعي كالقطة الشرهة تعطي الحياة التي ينفرد الأب بامتياز المحافظة عليها والإبقاء عليها، إذ يتدخل بواسطة أضحية (تاسكيفت) ليحول رمزيا دون عودة الطفل إلى بطن الأم، ويحافظ لها على وظيفتها كمانحة للحياة كابحا بذلك النوازع الوحشية التي قد تخفيها الأمومة، والتي تتجلى أكثر ما تتجلى في الغولة(tarir- taghwzent) باعتبارها تمثل المرأة المتوحشة بامتياز، فالغولة من خصائصها أنها قد تلتهم أطفالها ar tectta tarwa nes ، بل هناك ميث متداول بالجنوب يفسر أصل تاغزنت (السعلاة) بأنها" كانت في الأصل امرأة أنجبت طفلا

(1) -Hassan Rachek -Etude sur la division sexuelle des rôles dans une tribu du haut atlas - p.120 .

ولم تجد ما تأكل، فظلت جائعة لمدة أربعين يوما، فانتهى بها الأمر إلى التهام طفلها، فتحولت إلى سعلاة[1] (غولة)":

Taghwzent tega yadelli yat temghart yurun ur tufi mad tecetta teghama s lâz 40 n wass tagara tecc arraw nes tebadel teg taghwzent. والميث السابق المتعلق بحبس الرجل للموت في زوادة (تاولكت) أو جرة (تابوقالت) يشخص الموت في صفة أنثى متوحشة (تاغزنت- لهيشت) تسببت المرأة في تحررها من ربقة الاعتقال، وفوق ذلك تقدم الميثولوجيا الامازيغية الموت ذاته على أنها أم، ولها بدورها أبناء، فالموت في الامازيغية يسمى تامتّانت[2]، وهو لفظ مؤنث، واللفظ العربي الدخيل (لموت) المستعمل بكثرة، يؤنث في الامازيغية أيضا(وحتى في العربية الدارجة) رغم أنه مذكر في أصله الفصيح. يروى في إيمجّاض (سوس): " أن الموت أم لها ابن عاق هو النوم إيضص ، في بداية الخلق tenna yas mas أمرته بقبض أرواح الناس gh tizwiri n ddunit لكنه أخذ أرواح الناس، وأعادها : tena yas mas: awi midden netta yiwiten irartn id إليهم، فتبرأت منه أمه، ونبذته، ومنذئذ صار النوم" يأخذ الناس" مثل الموت، غير أنه يعيدهم zegh akud an ar amidden irartn-d»

وفي ايحاحان يقال"إن الموت كان أصلا امرأة أنجبت طفلا، ولكنه معتوه ameâdûr فكانت تبعث به لقبض أرواح الناس، فيجيء بأحدهم حتى يبلغ باب البيت، فيخلي سبيله : iga art tettazn innas add yawi midden wan d yiwi ar imi n tegmmi ireẑm as

وفي تاليوين (تاسوسفي) ينسب إلى الموت قولها أنها أنجبت ابنين لم يفيداها شيئا : النوم، والدوار أو الغثيان(إيوريغ)

Tenna s lmut : sin tarwa ad urugh, ur iyi gisn telli lfaytt : ides d iwrigh

إن هذه الميثات mythes والطقوس التي عرضناها تؤكد أن النصوص التي تم إنتاجها في الثقافة المغاربية الامازيغية تكشف عن التمثلات والصور التي شكلها المتخيل المغاربي عن الموت، وعن المواقف المختلفة للرجال والنساء إزاءه، فهو أنثى متوحشة، وأم شريرة النوايا كما بينا وهو في الأوراس يتمثل بمظهر امرأة عجوز تحمل منجلا، وليس لها إبهام، وعيناها مشقوقتان رأسيا en hauteur مثل عيني الغولة (تامزا)(p.75) G,Tillion وهو يعد لعنة بالنسبة للنساء، عقيما وغير قابل للتجاوز، بينما يمكن للرجال

(1) - هذا الميث معروف في الأطلس الصغير في ايفران،وكذا في تيمسورت كما دونه الأخ محمد أرجدال مشكورا.
(2) - هذا اللفظ (tamettant) مستعمل لدى التوارگ وفي مزآب، وفي المغرب نحتفظ منه بالاسم الدال على الميت وهو ametti

تجاوزه، وحتى التغلب عليه، وقد صاغ عنه المتخيل صورة كائن أنوثي مشخص كان يظهر للعيان في الأزمنة البدئية، ويقبض الأرواح على مرأى ومسمع من الجماعة، وقد وقع الإمساك به فعلا، كما تروي الأساطير، من قبل المجتمع الذكوري، إذ يروى في أشتوكن أن" Imut كانت تأتي لقبض أرواح الناس شاخصة للأنظار كالإنسان مصحوبة بصخب وجلبة كبيرتين (تاقّورت) مثيرتين للرعب، فاتفق الناس على إلقاء القبض عليها، فدبروا لها مكيدة مكنتهم من تقييدها umzentt, kerfentt، لكنها كسرت القيود teskatti iskraf ، واختفت بعد أن قتلت (أخذت) كبير القوم (أمغار)، حيث هربت إلى غار بعيد عال، فلم يعد الناس يموتون حتى ضجت الدنيا بمن فيها من البشر .midden ura sul temtaten, aylligh tektur ddunit s wamud n ufgan

فبعثوا في طلبها رسولا تمكن من العثور على مأواها بعد أن كادت تلتهمه، فأقنعها بالعودة لأن الناس في حاجة إليها، لكنها حين عادت، "أخذت" طفلا من ذويه، فأقسم أهله على الانتقام له منها ggullent gis ayt dars n'wazzan، ففرت مرة أخرى، لكن أهل القبيلة أعادوها من جديد بعد مفاوضات أفضت إلى اتفاق اشترطت فيه عليهم أن "تأخذ" من تشاء من البشر صغارا أو كبارا، ذكورا أو إناثا، و هكذا كان، لكنها بمجرد أن "أخذت" شيخ القبيلة الجديد المعين، تأججت لديهم رغبة الثأر، فتحدتهم، واختفت عن الأنظار منذئذ، و لم تعد تحدث صخبا أو ترى حين تأتي لأخذ روح من تشاء.»(1)

أما في وارزازات (توندوت) فيرى أنه "عندما ظهر البشر على الأرض، كانت "لموت" هي عدو الناس الوحيد، فتشاوروا على أن يمسكوا بها، ويقفلوا عليها في غار بجبل، فكلف بذلك رجل قوي تمكن منها، ومضت الأيام، حتى حدث زلزال قوي أدلى إلى تخلص الموت من أسرها وخروجها من معتقلها لتعود إلى سابق عهدها في قتل البشر".

إن مختلف هذه النصوص تبين إذن عن رهانات اجتماعية حول الهيمنة بين الرجال والنساء في علاقتهما بالموت، وعن تضادات بنيوية أجملتها Camille Dujardin Lacoste (2) في الجدول التالي:

(1) – هذا الميث من رواية ابراهيم باوش عن والدته في درايد بأشتوكن، وهو معروف برواية أخرى قريبة جدا لدى كبار السن في اينشادن.

(2) -Camille Dujardin Lacoste- Mères contre femmes ; maternité et patriarcat au Maghreb- pp. 160-164.

| المرأة | الرجل |
| --- | --- |
| ▪ تسرع وتهور précipitation<br>▪ كلام صادر بلا تفكير أو روية inconsidérée<br>▪ أمومة عمياء<br>▪ موت متعذر تداركه أو درؤه<br>▪ موت عقيم<br>▪ مصلحة فردية<br>▪ انفعالية وعاطفة affectivité<br>▪ فوضى ولانظام désordre-anarchie | ▪ دوام précipitation<br>▪ كلام متحكم فيه مسيطر عليه maîtrisé أو صمت<br>▪ أبوة متبصرة réflichie<br>▪ موت يمكن تداركه و تجاوزه<br>▪ موت مخصب (تضحية: sacrifice )<br>▪ مصلحة جماعية<br>▪ عقل<br>▪ نظام (قانون سياسي |

هذه الثنائيات أو التقابلات إذن أسست لتراتبية إيديولوجية أتاحت للرجل الهيمنة في النظام باعتباره يمثل العقل، ويراعي المصلحة الجماعية، ويتحكم في الكلام، ومن تعوزه هذه الصفات، فالمرأة أفضل منه : tuf temghart argaz ur issennen i wawal، لأن هذه الخصائص هي أساس ما يشكل الرجولة (تيرّوكزا) في المجتمع الذكوري الأمازيغي.

و تجدر الإشارة إلى أن النظرة المزدوجة للمرأة (تقديرها لكونه تمنح الحياة، والتهيب منها لأنها قد تمنح الموت أيضا)، قد انعكست على رؤية الميطولوجيا الأمازيغية أيضا للنحلة، فإذا كانت الرواية التي عرضناها، والتي تتعلق بخطئها في التعبير عن أمنيتها في قتل الإنسان بعد لسعه مما كلفها حياتها، قد صورتها على أنها كائن حاول تهديد وجود الإنسان في الكون رغم أفضاله عليه(منح العسل)، فاستحقت بذلك العقاب الإلهي بموتها بدلا من البشر، فإن رواية أخرى لهذا الميث متداولة بالقبايل تجعل منها رمزا للحرص على المصلحة العامة للإنسان، فتجازيها بمنحها العسل والقدرة على الطيران. تقول هذه الرواية(1):

« في أزمنة البدايات di zzman amezwaru، لما أراد الخالق agellid ameqran تحقيق التوازن في الطبيعة، توجه إلى كل الحيوانات لاستشارتها في وسائلها الدفاعية ضد الإنسان، حينها لم تكن النحلة تطير بعد، فاختار الثعبان أن يحتفظ بالسم لقتل الإنسان، أما النحلة التي كانت تتوفر وقتها على حمّة dard، فقد قبلت أن تموت إذا لسعت أحدا من

(1) - F.Bentolila- Devinettes berbères -Tome 3 -pp. 423- 424.

البشر، فكافأها الله بأن منحها القدرة على الطيران yefka yas tazmert n tafugt ، وقال لها: "ستكونين محبوبة لدى البشر، ولما كان كلامك عذبا awal nem d azîdan ،ورضيت أن تضحي بنفسك عوض أن تقتلي البشر، فإني سأزود العالم بحقول واسعة من الأزهار ستجنين منها دواءك وعذويتك asafar nem d tîzedt nem" . أما الزنبور(arsâz) فقد رفض أن يتصرف على غرار النحلة قائلا: "أريد أن أحتفظ بحمتي قاتلة" ، لكن الله أجابه: لقد فات الأوان، وسبق لجنسك أن اختار، أما أنت فوجهتك العوسج ronces، وبيتك سيكون غير قارjjigh k iwjadir axxam ik d tasussna ، كما أحكم على الثعبان بكسح القفار tunnedâ lexla، والحقد على الناس».

إذا كانت النحلة في الرواية الأولى(v1) محكومة بأنانيتها، وتريد أن تصبح حمتها(أساقّس) قاتلة للإنسان، فإنها في هذه الرواية(v2) كانت أصلا قاتلة، لكنها أبدت حرصا على مصلحة الإنسان العامة، وتنازلت عن رغبتها الذاتية بأن قبلت التضحية في سبيل البشر، فصارت نموذجا للكائن المقبول اجتماعيا، وقد أتاح لها حسن كلامها أن حققت مكاسب هامة : الطيران- الحصول على حقول- صنع العسل الحلو والنافع في العلاج. بين الروايتين إذن تضاد نوضحه فيما يلي:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| في الرواية الأولىv1 | حمة غير قاتلة | رغبة بقتل الإنسان "مصلحة ذاتية" | إساءة القول | عقاب(الموت بعد اللسع) |
| في الرواية الأولىv2 | حمة قاتلة | تنازل عن قتل الإنسان (موتها عوض قتله)"مصلحة عامة" | حسن القول | مكافأة (عسل الطيران) |

والنحل في الثقافة الامازيغية يرمز للتضامن وقوة الجماعة، وله" أهمية كبرى لدى الأمازيغ، فهو ينتج العسل، الطعام الفاخر، والدواء الأساسي في الصيدلة التقليدية، وهو ما يقدم للنفساء، أو للضيف المراد إكرامه، فضلا عن ذلك، فالنحل نموذج للتنظيم يجسد العشيرة أو القبيلة"(1). وبين النحلة والمرأة علاقة وثيقة(2)، فهي ترمز في أغاني الأعراس التقليدية إلى العروس المفضلة، والمتفوقة في شؤون البيت(طبخ،نسيج..). ففي ايداومارتيني بسوس تردد النساء والفتيات في موكب الزفاف نحو بيت العريس(3) :

(1) - Arsene Roux- Poésie populaire berbère ( Maroc du sud ouest-igedmiwn)- p. 163.

(2) - يقال عن النحلة في الجنوب أنها كانت في الأصل أمة للنبي، ولذلك يكنى عنها باسم (تاوايان - نّبي)

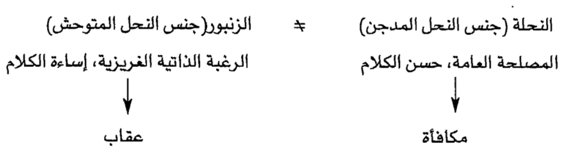
(3) - Narjys El Alaoui - Soleil, lune et fiancée végétale -p. 120.

afella ugadir umlil ay asli — إلى أعلى"مخزن الغلال" الأبيض أيها العريس
kra tannit kiyyi as d ihêzzem — فمن أجلك تزين كل من ترى
tizzwit tumlilt ayadd niwi — فقد جئناك بنحلة بيضاء

وفي ا لقبايل تردد المكلفة بإلباس العروس لحملها في موكب نحو بيت العريس:

tizizwit yulin azêru — أيتها النحلة الصاعدة أعلى الصخر
tizzwit sebr ur ttru — اصبري يا أمها ولا تبكي

ولا غرو، فالنحلة شغالة بامتياز كالمرأة في خليتها/ بيتها taghwrast تقوم بتحويل المواد المجلوبة من الخارج(الحقول) إلى عسل بالنسبة للنحلة، أو إلى منتجات غذائية بالطبخ والتجفيف وغيرها من العمليات بالنسبة للمرأة، لذا فإن النحلة في v2 ترمز للمرأة الاجتماعية المنضبطة الخصبة لتتضاد مع النحلة اللامسؤولة فيv1 وللزنبورarzâz الذي يمثل الكائن الضداجتماعي anti-social الذي عوقب بإقصائه نحو النباتات الشائكةajadir (الطبيعة المتوحشة) عوض حقول الأزهار(الطبيعة المدجنة):




يستفاد من هذه الرواية أن awal يتحول فيها إلى مرادف للسنن والمعايير المقبولة اجتماعيا، والتي يعتبر الخروج عنها مساسا بمصلحة الجماعة يستوجب العقاب، وبهذا المعنى يستعمل لغويا أيضا في بعض مناطق الجنوب، إذ يخاطب مثلا من أساء التصرف، أو اخل بإحدى قواعد اللياقة الاجتماعية بتاليوين بعبارة: ur ak isker wawal mayan.

وختاما فإن هذه الرواية تؤكد أيضا الاقتران الذي لا تنفك الثقافة الأمازيغية تقيمه بين حسن الكلام والعسل باعتبارهما معا أداتين سحريتين خصبتين وعلاجيتين. يقول الشاعر الأمازيغي القديم(1):

tamment n ujddig negh tamment n'wawal
a s ikkat yan bnadem gh tasa yawit akkw

(1) - P.Amard -Textes berbères des ait wawzgit - p. 163.

أي أن الكلام العذب واللسان الحلو هو بمثابة العسل، فاتن وساحر يستميل القلوب، وهو ما يدل عليه المثل الأمازيغي القبايلي[1]: bab n yiles, midden akkw win s ، ويعبر عنه في سوس بالقول المأثور: اللسان العذب مفتاح الدنيا : iles iga tasarut n ddunit

## III - الكلام والمرأة واللحية:

كما تنازلت المرأة عن أوال، وما يقترن به من سلطة وتدبير في القول السوسي المأثور، فقد تنازلت أيضا عن اللحية (تامارت) لفائدة تاونزا عنوان جمالها، وعلامة سعدها[2]. فهناك ميثان أمازيغيان يفسران أصل اللحية عند كل من الرجل (أركاز)، والماعز (أغاض) يشتركان في نسبتها للمرأة التي تخلت عنها لفائدتهما:

فالميث الأول M1، وهو معروف في بعض مناطق الأطلس الكبير وكذا في الريف، يقول " أنه في بداية الخلق، لم يكن الخالق قد خص الرجال وحدهم باللحية ( تامارت)، بل النساء أيضا كن سيحصلن عليها، غير أنهن طلبن من الخالق أن يمنحها للماعز (تاغاطّ) بدلا منهن، وذلك ما حصل فعلا، إذ صار لهذا الأخير لحية، وحرمت المرأة منها"، أما الميث الثانيM2 ، وهو متداول بتاليوين، فيروي " أن اللحية (تامارت) كانت في بداية الخلق حكرا على النساء، لذلك حظين بهيبة ووقار أكثر من الرجال، لكنهن استنكفن منها بعد أن لاحظن أنها تشوه ملاحتهن وجمالهن ar asnt tekkes tisent i wudmawn nesnt ، خصوصا وأن لهن ما يكفي من الشعر الطويل azzar ighezzifen، ثم إنهن خصصن دونا عنهم بتاونزا (الناصية أو القصة)، لذلك قررن أن يتخلين عنها طواعية لأزواجهن من الرجال ujjant tamart i yrgazen nesnt، هؤلاء تلقوها بابتهاج لأنها أضفت عليهم وقارا، فتوارثوها منذئذ إلى الآن"[3].

---

(1) - T.Yacine - Piége ou le combat díune femme Algérienne -p. 26.

(2) - تعتبر tawnza كناية عن المرأة في الشعر الأمازيغي الغزلي قول رايس سعيد أشتوك : a latîf a tawnza ma kkwnt yaghen ur akkw nezdâr i lhûbb nnunt

كما أن تاونزا تمثل لغز الأنوثة، لذا قد تكون مجلبة للسعد والخير، أو تكون مجلبة لسوء الحظ، إذ يقال عن المحظوظ tefulki Awenza nes، أو ila tawnza ومنه الفعل yunnez أي كان ذا حظ محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الأول ص 276). في إحدى الأغاني المرددة في ليلة الحناء بالعرس القبايلي اثناء حفلة تخاطب العروس kemmini a yislit, yedda d rrbeh di twnza nem ... في الأطلس الكبير الشرقي يطلق اسم ladlal و tawnza على الشعر الإيجابي المبارك الجالب للطالع الحسن والخصوبة والخير (المال والبنين ووفرة الماشية وازدهار الأسرة)، يطلق إسم awnza بالتذكير على الناصية المشؤومة للمرأة التي يعتقد أنها الجالبة للعقم والحظ العاثر والشر (الهلاك والجوع والخوف والمرض) للأسرة، إن شعر المرأة في أعتقاد سكان الأطلس الكبير يتصل بعالم الأرواح الشريرة أو الخيرة (أنظر لحسن بلفقيه - إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح - مركز طارق بن زياد - ص 62-63) في إحدى الأغاني المرددة في ليلة الحناء بالعرس القبايلي اثناء حفلة tawza تخاطب العروس kemmini a yislt yedda-d rrbeh di twanza nem . ومن طقوس الاجتياز في بعض الأعراس الأمازيغية أن يقوم العريس بقص ناصية عروسه toupet tawnza، وأن تهتم المتزوجة بها بعد الزواج، فهي تصبح ذات بعد اجتماعي وعلامة على اكتمال الأنوثة الإيجابية.

(3) - هذا الميث من تدوين ذ. هنية نفيع مشكورة من تاسوسفي بتاليوين، بالضبط منطقة "اكرضا"

إن اللحيتين (المتخلى عنهما) في الميثين تختلفان في طبيعتهما وبعدهما الاجتماعي، ذلك أن تلك المتنازل عنها لصالح الرجل إنما انضافت لسلطته لتضفي عليها هيبة كانت مقصورة قبلها على المرأة، لتصبح علامة على رجولته، غير أن قيمته الحقيقية في سلطته، لذلك فهي كناية عنه في اللغة والأشعار والأمثال، إذ يقال مثلا : تامارت أوراتّاسي تاياض أبلاس، يسمضال في سوس، أو tamart ur ar ttasi tamart ghas gher isemdâl في الأطلس المتوسط. ويفيد هذا المثل أن الرجل الحقيقي معبر عنه بكناية (تامارت) يعتمد على نفسه في كل المواقف ما عدا حين يحمل إلى القبر. أما تلك التي تنوزل عنها للماعز، فهي شكلية سلبية مفرغة من محتواها لتغدو مجرد مظهر مزيف، لأنها تفتقر إلى سلطة أوال، والرأسمال الرمزي للرجولة (الهيبة، الشجاعة، الشرف، التحدي، المسؤولية..)، ولا تغنيه شيئا أمام الخطر الخارجي، والعدو ممثلا في أوشّن. وهذا ما يعبر عنه البيت الشعري المأثور في سوس والقائل[1]:

awal aygan argaz imma tamart

Ilatt nit waghâd iccet wuccen

أو المثل المدون في الأطلس المتوسط[2]: ila uhuk tamart itcet wuccen (للتيس لحية، ومع ذلك أكله الذئب)، إذن :

تامارت + أوال (سلطة، شرف، مواجهة الأخطار..) = لحية أرگاز الإيجابية الرجولية.

تامارت - أوال (أي لحية مجردة من محتواها الرجولي المرتبط بأوال) = لحية أغّاض الشكلية السلبية.

إن اللحية إذن قد تكون أنثوية وسلبية[3] لأنها مظهرية، أو تكون رجولية فعلية، وبالتالي إيجابية (تامارت ن-أورگاز) لأنها تكون دالة على المروءة ( تيرّوگزا) مقترنة بسلطة (أوال، القرار)، والشهامة، والتعقل[4] والشرف (تيمّوزغا) لذا يقال عمن يكون تحت حماية شخص وسلطته أنه تحت لحيته : إيلاّ دّاوتامارت نس فهي مثل البرنس ترمز للحماية الذكورية، هذه الأخيرة يكون تحسسها، أو جسها في حالة الشعور بالإهانة بمثابة استنفار لتورّكزا، وبالتالي إعلان عن معركة رد اعتبار بعد الانجراح النرجسي، إذ لتوعد شخص

(1) - رشيد الحسين - الحيوان في الأمثال والحكايات الأمازيغية - ص 91.

(2) P.Bourdieu - sens pratique - p. 349.

(3) - إذا كانت تاونزا الدالة على الأنوثة الإيجابية الحاملة للخصوبة والوفرة تقابل اللحية الإيجابية، فإن اللحية السلبية يقابلها أونزا الناصية المشؤومة. والتذكير هنا مستهجن لأنه بمثابة خرق للحد بصياح الدجاجة مثل الديك وهو أمر مشؤوم أيضا، فأونزا بمثابة ناصية سلبية إذن مثل لحية الماعز.

(4) - يعبر سيدي حمو او طالب عن هذا المعنى في بيت شعري نسب إليه laaqel awr ligh, imma tamart ur yi drusnt

ما بالانتقام يتم الإمساك باللحية بجماع الكف، وشدها للأمام لدى أمازيغ المغرب، إذ يقال له: هاتامارت إينوأو

"hayi dik"وأ ur ra–d n gik teghamaوأ ur asttin gik icc wakal ، ومن العبارات المسكوكة في الأطلس المتوسط أن يقال "ibbey ghifes tamart"[1]: وتعني أنه توعد شخصا بالإنتقام بانتزاع شعرة من لحيته.

والتلفظ بالصيغة التالية: awa hat recmex aktt ، ونفس العبارة تقريبا تتداول بالقبايل[2]: igzem as tamart، وهي بدورها تعبير عن توعد حاسم الإنتقام.

إن استعمال تامارت لهذا الغرض مرادف للتلفظ بكلام حاسم (awal) لا رجعة فيه، ويفيد رد الاعتبار للرجولة والشرف المهان، وهذه العبارات والمسلكيات المشار إليها ذات امتداد تاريخي عميق الجذور، يشهد على ذلك أن عقبة بن نافع تعمد الإساءة إلى كسيلة، وهو زعيم وقائد أمازيغي محترم ومهيب (له سلطة awal في قبيلته)، فأوغل في إذلاله، والإستهانة بكرامته أمام قومه رغم اعتناقه الإسلام، إذ أمر بإحضار ذود من الغنم، وذبحها للعساكر، وطلب من "كسيلة أن يسلخ مع السالخين" فقال:" اصلح الله الأمير، هؤلاء غلماني وفتياني يكفونني" غير أن عقبة نهره وأجبره على فعل ذلك، فقام كسيلة مغضبا، فكان كلما دحس في الشاه مسح بلحيته مما علق به من بلل، وكان العرب يمرون عليه وهو يسلخ، فيقولون:" يا بربري ما هذا الذي تصنع؟ فيقول: هذا جيد للشعر، فمر شيخ من العرب فقال: كلاّ إن البربري ليتوعدكم".

فتحسس كسيلة للحية تعبير عن إحساس بإهانة رجولته (tamart) ووعيد بالإنتقام، وهو ما حققه بالفعل إذ نجح في تعقب خطى عقبة، وأخذ ثأره منه بقتله، ليذهب عقبة ضحية جهله بثقافة الشعب الذي أتاه غازيا.

ومن العادات المرتبطة باللحية أن تقطع كأسلوب عقابي لدى الأمازيغ على الأفعال الجنائية الخطيرة أو المخلة بالأخلاق العامة كالزنا والسرقة والكذب أو اليمين الكاذب أو الجبن أو الهروب من المعركة، والحال أن قطع لحية شخص هو فعل مذل مخجل للضحية، وتفيد عبارة (إيستل يي تامارت إينو) حلق لحيتي مجازا أنه ألحق بي عارا[3] ولدى أمازيغ القبايل[4] أن من يهرب من المعركة كان يتعرض لطقس إذلال حقيقي، إذ تقيده النساء، وتربطن حول رأسه وشاحا (وهي خاصية نسوية نموذجية)، وتطلينه بسواد الدخان،

(1) - Miloud Taifi - Dictionnaire tamazight - français, p. 428.
(2) - Etudes et documents berbères -N5 - p. 68.
(3) - M . Taifi : Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine -Revue Awal - N 29 - 2004 - pp 48-49
(4) - P. Bourdieu - sens pratique - p.349.

وينتزعن شعرات من لحيته وشاربه "حتى يتبين للناس في اليوم الموالي أن المرأة أفضل منه" فيقاد إلى الجمع assemblée ، فيقصيه رسميا وعلنا من عالم الرجال، إذ يعد بمثابة شخص محايد مخنث، أو عديم الجنس asexué، فالهارب من النزال، أو الخائن لأهله، يلحق العار بلحيته (عنوان شجاعته وهيبته) لتصبح بدورها لحية سلبية مزيفة جديرة بالتشهير والتشنيع بها أمام النساء[1]، يقول الشاعر في هذا السياق مخاطبا نساء قبيلته (أيت مڭيلد)[2]:

| | |
|---|---|
| أخرجي أخت بني مكيلد تري الرقصات | a wlt miglid, ffegh-d ad |
| تري لحيته من بأبيه غدر | a tannayt tamart n wa yzrin bbas |

إن الخائن ينحدر إلى دائرة المنعدم، واللامسمى، واللا محدد، فلا هو رجل، ولا هو امرأة، ولحيته أجدر أن تحلق، إنها لحية سلبية "لحية أغّاض"، وهو ما عبر عنه الشاعر حمو أمعضور خلال الاستعمار الفرنسي لبلادنا (بالأطلس المتوسط)، وبعد هزيمة قبيلته، إذ قال مخاطبا أمه:

| | |
|---|---|
| تودا بنتك يا أمي خير مني | awa tuf anx tuda nem ayyu, uma nek assa ur llix . |
| ها قد صرت منعدم الوجود | awa nek ad allex awa |
| يا هذا علي أنا بالنحيب | awa ad nekkes tamart, ur iqqim ucendar att n asix |
| سأحلق لحيتي، لن أحمل بعد أدنى سلاح | awa nek ad allex awa |

جدير بالملاحظة أن طقس الإذلال المشار إليه، والأبيات الشعرية التي سقناها للاستشهاد كلها تستحضر النساء لأداء الأفعال الطقوسية المهيمنة للرجل بنتف شعر لحيته، أو لإشهادهن على انحدار هيبة الفارّ من المواجهة، أو التشنيع بالخائن أمامهن، فالنساء يفضلنه، لأنه فاقد لسلطة (أوال)، ولهيبته التي خولت له من قبل النساء[1].

---

(1) – يذكر لحسن الوزان في وصف إفريقيا أن الرجال بجبل سكيم يدفعون بأسراهم للنساء للتمثيل بهم ، ويعتبر ذلك منتهى الإذلال للمنهزمين
– انظر عثمان المنصوري – تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث، " مقارنة أولى " – مجلة أمل – عدد مزدوج 14/13 ص162

(2) – محمد شفيق – من أجل مغارب مناريبية بالأولوية – ص 114.

(3) – يقال أن في الجنوب عن الرجل الذي تقوم زوجته بما لايجرؤ عليه : ikkes tamart, tegtt in temghart nes (انتزع اللحية لتضعها زوجته)

# تاكمارت إيسمضال: الجنسانية الجامحة

## تقديم :

يعد الفضاء الزماني والمكاني لليل والمقبرة مجالا لكائنات ميثية متعددة في المعتقدات الامازيغية التقليدية، أهمها الكائن المعروف باسم tagwmart n isemdal أو taserdunt n isemdal في بعض المناطق. ويتميز بسعة انتشار المعتقدات المتصلة به في شمال إفريقيا، مما حدا (laoust) إلى اعتباره إحدى الخصوصيات الامازيغية[1].

وفرس (تاكمارت) أو بغلة المقابر هذه، كائن روحاني شرير يتخذ هيئة فرس بيضاء جميلة، تهيم ليلا في المقابر المهجورة، وتعدو محدثة ضجة كبيرة، و قعقعة بواسطة سلاسل حديدية، أو حلي تجرها، أو تتدلى من عنقها، إذ تداهم المارة ليلا، وتغريهم بامتطائها، فينخدعون بلطافتها لتجنح بهم إلى المقبرة، حيث تحفر لهم قبرا بحوافرها، أو تلتهمهم في الغالب..إنها كما وصفها الكاتب الأمازيغي محمد خير الدين "حيوان فوق طبيعي يمتلك طاقة فانتاستيكية و يمثل قوى الشر. لقد كانت ملكة الليل بلا منازع توحي برعب شديد للمسافرين ليلا، ويعتقد أنها تتحرك كزوبعة من الشرار..."[2]، إذ يتطاير من حوافرها أو ينبعث من ناصيتها (أزاگّ) كإشعاع ناري كثيف.

ويعتقد أنها تختفي بمجرد دنو الفجر، إذ تعود إلى حالها كامرأة(كما يعتقد في طاطا)، أو تنفذ كالشعاع إلى الأرض (بإيسافْن- سوس)، وأنها لا ترتاد الأماكن المقدسة، أو المقابر التي بها أضرحة agwrram حسب البعض.

في القبايل بالجزائر يسمى هذا الكائن الميثي باسم (taghyalt timqbert ) ويعني حرفيا فرس المقابر، ويعتقد هناك أنها"تحوم في الغابة في هيئة بغلة أو فرس، تلوح للمارة فيحاولون الإمساك بها، حينها تكبر و تتضخم، فتمضي بهم محدثة صخبا من رنين الأجراس المعلقة في عنقها"[3]،وفي وارگلا يسمى هذا الكائن باسم (تاگمارت) فقط، بينما أنثى الفرس هو ( تاغالّيت)[4]

---

(1) - E.Laoust Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis , pp. 260-261

(2) - Mohammed khaireddine - Légende et vie d'Agounchich - p. 30.

(3) - J. Servier - Traditions et civilisations berbères - p. 78.

(4) - J. Delheure - Dictionnaire Ouargli - Français - SELAF - 1987 , P. 98.

و قد حاول ذ. محمد كداح في دراسة نشرت بجريدة(تاسافوت- عدد 2) مقاربة أسطورة تاكَمارت ن ايسمضال من وجهة نظر تحليل نفسية، و اعتمد حكاية تروى بالأطلس الصغير عن شخص(ايحيا) وقع ضحية هذه الفرس الميثية حين كان يسد حوض الماء (تافراوت) ليلا، إذ حملته بلطف فانحرفت به إلى المقبرة، حيث بدأت بالحفر، فتسلق شجرة ليتوارى بين أغصانها، فلما لم تجده أطلقت صرخة حادة، وتبولت، فأنارت المكان، فلاح لها أعلى الشجرة، فشرعت بقضمها بأسنانها، و قبل أن تضرب ضربتها الأخيرة لتتهاوى الشجرة، بزغ الفجر لتختفي بعد أن توعدت(ايحيا) بالهلاك العاجل، فمات هلعا قبل أن يصل إلى بيته.

وقد عمل ذ. كداح على فك رموز هذه الحكاية اعتمادا على مفاهيم وفروض التحليل النفسي، وافترض أن يكون الحوض رمزا للأم، لأنه لفظ مؤنث، ولأنه مثلها مصدر الخصوبة، والحياة، والتغذية، واعتبر(ايحيا) رمز الابن الذي تخصه الأم بالرعاية والعطف الخاص، واعتبر المعول) أمادير) المستعمل في سد الحوض رمزا للقضيب، وسد الحوض تعبير عن فانتازمات محرمة، ومكبوتة حول الصلة الجنسية بين الأب والأم لمعنى الرغبة في تنحية الأب، وقيام الطفل محله، أما تاكَمارت ن- ايسمضال التي تعنينا فاعتبرها رمزا للأب، وكي يبرر أنوثة لفظ تاكَمارت التي تتناقض مع ذكورة الأب، افترض احتمال وجود ميولات جنسية مثلية كامنة " فالفرس جذابة و مغرية و لطيفة، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى كائن شرير ومخيف" أما قطع الشجرة فيرمز لديه إلى التهديد بالخصاء castration .

وعلى الرغم من أن ذ. كداح قد أكد أن" معرفة المضمون الكامن للأسطورة يقتضي فك وتحليل الرموز التي تشتمل عليها انطلاقا من بيئة وثقافة معينة"، فإنه هو ذاته جرد كل الرموز هنا من سياقها الانتروبولوجي والثقافي الأمازيغي"(1) فبدت تأويلاته مبتسرة تنطوي على بعض التعسف، وقد سبق لليفي ستراوس أن انتقد المحللين النفسانين (2) في تعاملهم مع الأساطير، مؤكدا أن المحلل النفسي لا يجد في الميث إلا ما وضعه فيه(3).

(1) – محمد كداح – اسطورة تاكمارت ايسنصالن – جريدة تاسفوت – عدد 2.

(2) – سبق لليفي شتراوس كانثروبولوجي آن انتقد المحللين المفسانيين في تعاملهم مع الأساطير، " فالأمور في رأيه تصير لديهم مستسهلة للغاية، فعندما يجدون سستاما أسطوريا يفرد مكانا هاما لإحدى الشخصيات، مثل الجدة الشريرة، يقولون لنا إن للجدات في هذا المجتمع موقفا عدائيا إزاء أحفادهن، وبذلك تكون الأساطير انعكاسا للبنية المجتمعية والعلاقات الاجتماعية، وإذا ناقضت المعاينة هذا الافتراض يسارعون إلى القول بأن الأساطير تسمح بتحويل المشاعر المكبوتة، ومهما كان عليه الوضع، فإن هذه الجدلية التي تربح الرهان على جميع الأصعدة، تظل تجد وسيلة من الوسائل تمكنها من الوصول إلى الدلالة النفسية " انظر الإناسة البنيانية – كلود ليفي شتراوس – ترجمة حسن قبيسي – المركز الثقافي العربي – ص 229.

(3) - Claude Levi Strauss - La potière jalouse-p. 249.

والحقيقة أن اعتبار تاكمارت ن ايسمضال رمزا للأب يعد إهدارا بينا للسياق الثقافي لتشكل هذه المعتقدات، ويضل بنا عن الطريق التي تقود إلى فك غموض هذه الأسطورة، فالأمر يستدعي استحضار الميث المتوارث شفويا لدى أمازيغ المغرب، والمفسر لأصل هذا الكائن الأسطوري، وهو ما أغفله ذ.كداح مع محاولة البحث عن الرمزية الاجتماعية للفرس والبغلة في التقاليد الأمازيغية، ودلالات ارتباطها بالمقبرة والموت والالتهام.

## 1. ميث أصل تاكمارت ن- إيسمضال :

يفسر أصل تاكمارت ن إيسمضال في سوس وفي شمال المغرب أيضا بكونها في"أصلها امرأة مات زوجها فلم تلتزم بالحداد المفروض اجتماعيا في هذا الموقف، ولم تحترم مقتضيات فترة العدة، بل سمحت لنفسها بمعاشرة رجال آخرين، وإقامة علاقات جنسية غير مشروعة معهم، فعاشت في تهتك، فتحولت عقابا لها إلى فرس تاكمارت أو بغلة (تبعا للمناطق) بعد موتها، فعادت لتقتنص الرجال المارين قرب المقبرة وتلتهمهم". في رواية أخرى لنفس الميث أن هذه المرأة المتهتكة غير الملتزمة بالحداد تتحول إلى فرس ترتاد المقابر ليلا حتى قبل موتها، وتعود إلى حالها نهارا. في ايمغران- أيت أوزغار بوارزازات تتحول إلى بغلة قبور، "أثناء الليل وكل يوم جمعة واثنين لنفس السبب، وإذا صادفها شخص في طريقه، ولكي لا تؤذيه لابد أن يرفع سكينا أو شعلة نار في وجهها.فلا تمر ثلاثة أيام حتى تتوفى".

إن تاكمارت أو تاسردونت ن- إيسمضال هي في مخيلة الناس امرأة متحولة metamorphosée واعتبارها بالتالي رمزا ذكوريا كما ذهب إلى ذلك ذ. محمد كداح يعد ليا لعنق الأسطورة، إنها تجسد وحدها أنموذج paradigme الكائنات التي تجمعها قرابة خاصة، فهي امرأة(كائن بشري) وغولة ogresse وجنية(كائن فوق طبيعي فانتاستيكي) ولها مظهر فرس (حيوان).." ويشير لاووست إلى أن الناس بإيساكن بالأطلس الكبير يعتقدون أن تاغزنت لا تختلف عن هذا الكائن الفوق الطبيعي المسمى تاكمارت ن- إيسمضال"(1)، بل إن أسطورة أصل تاغزنت في أشتوكن هي نفسها بالنسبة لتاكمارت ن- ايسمضال، أي خرق المحرم المرتبط بالحداد، غير أن غالبية المناطق الأمازيغية تميز بينهما. فهي جني عفريت يمثل القوى الشريرة المرتبطة بالظلام (الليل) والموت (المقبرة)، لذا ينطبق عليها اسم تاركو tergu الأمازيغي الذي يعد من الأسماء العديدة للغول المتداولة في المناطق الأمازيغية الشاسعة لكنه يختزل معنى الشبح تاركو في (سيوة) بمصر و(شنوا) بالجزائر،

(1) - E.Laoust - Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis , pp. 260-261

إذ يميز في هذه المناطق بين amzâ أو amzîn : ( الغول– ogre ) و tergu بسيوة أو argu: جني شرير. وقد حاول البعض كما بين laoust إيجاد قرابة محتملة بينها وبين الكلمة اليطالية orco (غول أو بعبع) والنابولية huerco والأسبانية القديمة uerco و huerco (وتعني عفريت، جهنم) المشتقة من orcus (إله الموت) وجهنم. وقد لاحظ Schuchardt التشابه القائم بين شكلي اللفظين الأمازيغي والروماني معتبرا أن تغاير g و c لا يطرح صعوبة كبرى، لكنه نفى أن تكونا من أصل واحد، واعتبر العلاقة بينهما خادعة بناء على معطيات لسنية، إذ توصل إلى أن هناك لا محالة صائتا بين r و g في argu بناء على الجمع ireggan و iruggan المتداولة في لهجة شنوة الامازيغية،.. ورغم استبعاد هذه العلاقة فإن لاووست يميل إلى الاعتقاد بأن هذا اللفظ أي argu ليس إلا تحويلا alteration لكلمة سابقة عنها orc اللاتينية orcus التي ظلت حية في المعتقدات الشعبية لتفضي إلى خرافة الغول- ogre.

ويجزم لاووست بأن tergu السيوية التي تعني الشبح و targu التلمسانية (في العامية العربية المحكية بتلمسان) التي تطلق على كائن شرير يسكن المقابر، وargu المستعملة بشنوة والتي تعني العفريت والجني الشرير، تجمعها قرابة (orcus) اله الأموات، فتشابه هذين اللفظين ومعناهما لا يتعارض مع هذا التقارب(1).

وإذا صح هذا الافتراض فهذا يمكن من القول بأن tagmart n isemdal باعتبارها tergu، أو يمكن أن تصنف ضمن الكائنات المعروفة بهذا الاسم بالنظرإلى أنها جني أوعفريت يسكن المقابر، تمتح من هذا الرصيد المتوسطي المشترك.

## 2. المرأة والفرس في الثقافة الأمازيغية :

إن تحول المرأة وانمساخها metamorphose في هيئة فرس تحديدا، يفترض البحث عن دواعي اختيار هذا الحيوان بعينه، ويستوجب البحث عن العلاقة بينه وبين المرأة في الثقافة والتقاليد الأمازيغية.

فعلى صعيد التجليات الشفوية لهذه الثقافة، يعتقد أن الفرس tagmart في القبايل"كانت" في الأصل امرأة جميلة، ولهذا فإنها تستغرق تسعة أشهر في الحمل، ولا تضع أبدا أكثر من مهر واحد"(2)، وهو نفس ما يؤكده ميث آخر يحمل نظرة إثنومركزية

(1) - E.Laoust - Les noms berbères de l'ogre- pp.253-265.
(2) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 145.

تتلبس عباءة تاريخية جمعه frobenius حول أصل اليهود(أوداين)، ويروي أن "أمازيغ القبايل قتلوا خلال معارك طاحنة رجال مدينة بأكملها من الإسبان، فخشيت النساء من انقطاع نسلهن بعد إبادة أزواجهن، فأشار عليهن شيخ صادفته إحداهن في مدخل المدينة بالنوم بجوار جثتهم في القبور للحمل منهم، وبعد أن حبلن وضعن أطفالا من جثث آبائهم هم أصل اليهود (أوداين)، غير أن بعض النساء لم يجدن جثث أزواجهن، فاستشرن الشيخ مرة أخرى فدلهن على وصفة للإنجاب مكونة من مسحوق سن الحلم dent de sagesse، وقطعة من العظم الرقيق للوح الأيمن os de l'omoplat droit، بعد انتزاعهما من أية جثة وإحراقهما مع مزجهما بالحناء وإضافة جذر العتم (أزمّور) وسبع قطرات من الماء للحصول على خلطة تأكلن منها مقدار أصبع معقوف لمدة أسبوع، أما عظم اللوح فيعلق على باب البيت. حبلت كل النساء ممن احترمن مقادير الوصفة في اليوم الثامن حملا متقدما، إلا إحداهن، فتناولت المقادير مضاعفة، وخلال مدة مضاعفة أيضا، فكادت أن تلفظ أنفاسها أثناء الحمل والوضع، وأنجبت أربعة مواليد بدلا من اثنين، ثلاثة منهم فارقوا الحياة، فوبخها الشيخ قائلا؟ لكل امرأة الحق في إنجاب ولدين فقط في كل وضع، وكل من رغبت بعدد أكثر فهي خنزيرة tileft، والنساء شبيهات بالأفراس juments اللواتي يستغرق حملها أيضا 9 أشهر، ولا يضعن إلا مهرا واحدا، بينما يمكن لإناث الكلاب أن يضعن سبعة جراء، وأنثى الخنزير إثني عشر أحيانا. أما البغلة taserdunt، فلا تلد أبدا، وإن حدث ووضعت فإن العالم سيحل به الخراب ويفنى"(1).

إن هذا الميث يشبه المرأة بالفرس، وهو تشبيه نقف عليه أيضا في الأمثال والأشعار الأمازيغية، ومن أمثلته : qqel i tegmart tesght illis (أنظر إلى الفرس وابتع سليلتها) كما يقول المثل الأمازيغي المتداول في الأطلس المتوسط ايت سغروشن(2)، ويضرب لمن أراد الزواج إذ ينصح بقياس سلوك الفتاة وأخلاقها بسلوك أمها، وفي" أشعار الحب إيزلان تمثل تاگمارت رمزا للجمال الأنثوي نظرا لرشاقتها وجمالها وخصوبتها إلى جانب رموز أخرى مثل تاسكّورت وتاتبيرت و تانينّا"(3)

وفي الحكاية أيضا يتردد هذا التلازم بين المرأة والفرس tagmart، ففي حكاية حماد أگزّوم التي دونها Laoust من انتيفن(4) كان لرجل سبع نساء وسبع رمكات (أفراس) وكلها

---

(1) - Leo Frobenius - Contes kabyles - pp. 86-87.

صيغة العبارة الأخيرة من هذا الميث بالأمازيغية هي : lukan ad taru teserdunt ad tenger ddunit

(2) - Bentolila - Proverbes berbères - p. 140.

(3) - T. Yacine - izli ou l'amour chanté en kabylie- p. 25.

(4) - E. Laoust - Contes berbères du Maroc - p. 184

عاقرة، فاستشار رجلا حكيما، فنصحه بأن يعطي لكل امرأة برتقالة وضمة tadla برسيم لكل فرس، فولدت كل امرأة طفلا، وكل فرس مهرا، غير أن إحدى النساء لم تتناول إلا نصف برتقالة فرزقت بنصف طفل سمته agezzum. هذا الموتيف (أي الاقتران بين 7 نساء و7 أفراس تلدن سبعة مواليد بعد العقم) مشترك بين كل الروايات الشمال إفريقية لهذه الحكاية النتيفية والتي منها: mqidec في(contes et légendes de grande khbylie de Molieras، و qeddec في contes de chenoua وحديدوان في الرواية الريفية التي دونها Biarbay[1]..فكل هذه الحكايات تربط بين المرأة والفرس بحيث إن إنجاب المرأة أو عقرها يتلازم مع ولادة أو عقر الفرس بدورها، وذلك بما ينسجم مع الميث الذي يجعل الفرس ذاتها تتحدر من المرأة.

أما البغلة فيربطها الميث القبايلي بالعقر ويعتبر ولادتها إنذارا بنهاية اسكاطولوجية للعالم، وهو معتقد سائد على نطاق واسع في شمال افريقيا، إذ يقال أيضا في جنوب المغرب igh turu tesrdو nt rad teqrbl ddunit[2]، لذا تشبه بها المرأة العاقر التي ينظر إليها بسلبية في المجتمع، لأن العقم يعتبر بمثابة لعنة (أموتّل-تونانت- تاكّات) أو مس، وليس مستبعدا أن يكون المقابل الأمازيغي للعاقر tiggert مشتقا من فعل igger، الذي يعني بسوس[3]: مس، إذ يقال عن الممسوس igger as kra، أو ggern as imendêrn.

على صعيد التجليات الاجرائية العملية pratiques، تقدم لنا طقوس الأعراس الأمازيغية أمثلة أخرى عن هذا الترابط بين المرأة والفرس أو البغلة، إذ أن استقراء التقاليد والممارسات المتبعة في حفلات الزفاف التقليدية الأمازيغية المغربية كما عرضها laoust، ودونها في كتابه Noces berbères يفيد أن العروس تحمل ضرورة في موكب الزفاف على

---

(1) - J, Scelles-Millie- Paraboles et contes d'Afrique du nord - p. 120

في حكاية حديدوان الريفية يمنح احد الأزواج كل واحدة من نسائه السبع تفاحة، ويكسر عودا على كل فرس من أفراسه السبعة، فولدت كل امرأة طفلا، وكل فرس مهرا واحدا، باستثناء امرأة واحدة أكلت نصف تفاحة، فانجبت نصف طفل سمته حديدوان، وإحدى الأفراس ضربت بنفس عود ، فوضعت مهرا غير مكتمل، لكن الطفل غير المكتمل بعد ذلك سيصبح أذكى إخوته.

(2) - تعني العبارة أن ولادة البغلة ستؤدي إلى انقلاب في الكون سينجم عنه فناء العالم، وفي القبايل يقال للتعبير عن المستحيل assmi ar atarew teserdumt ( حين تلد البغلة) – انظر : y.Nacib-Dictons et proverbes kabyles-p114. وتفسر إحدى الأساطير المعروفة جدا عقم البغلة في جنوب المغرب وبالجزائر أيضا، بكون فاطمة بنت الرسول أدركها الحيض uckan as d idammen وهي تركب وابيها على متن بغلة teserdunt، وكان الوقت شهر رمضان، فتوقفت هذه الأخيرة عن المسير، فأدرك النبي ماحدث، وأمر فاطمة بالنزول للإفطار بالتربة، فشمرت فاطمة بالحرج، ثم نزلت وضربت البغلة على ظهرها قائلة : a ysgher rebbi taddwt nem, mkd teghert idem unu mnid n baba، اي ما معناه جعل الله ظهرك/ بطنك جافا/عاقرا، كما جففت الدم من وجهي أمام ابي، اي أخجلتني أمامه. ومنذئذ اصيبت البغلة بآفة العقر، فهي لاتلد أبدا عقابا لها على الإحراج الذي سببته لابنة النبي.

(3) - هذا ما لاحظه ايضا Dastaing في معجمه (tachelhit du sous) vocabulaire Francais - berbère مادة stérile (ص268)، إ ذا أكد بدوره أن الناس يعتقدون بأن عقم المرأة إلى مس فسميت بتيكّرت.

متن فرس في أغلب المناطق، أو على بغلة أحيانا، إذ تعتبر من العناصر المشتركة عموما بين الأعراس الأمازيغية إلى جانب حمل القصب (أغانيم) أو إسقاء العروس من منبع، ويسمى اليوم الأول في كثير من هذه الاحتفالات بيوم الامتطاء ass n tanaka من فعل ny، وجذره الأصلي nk ، أو يوم الحمل ass n wassay من فعل asi بمعنى حمل ونقل، وإشبين العروس يسمى أمسناي [1] وفي هذه التسميات تأكيد لأهمية حمل العروس على المطية (فرس أو بغلة) في سلسلة طقوس الأعراس الأمازيغية. في قبيلة أيت نضير تحمل العروس على متن فرس tagmart فقط إذا كانت بكرا، أما إن كانت تيبا (مطلقة أو أرملة) فتلتحق ببيت الزوجية راجلة، ولا تحمل على فرس، ولا تردد حولها الأهازيج. وفي إيشقرن يذكر لاووست أن العرسان كانوا قبل الاستعمار الفرنسي إذا اكتشفوا أن عرائسهم لسن أبكارا، فإنهم يلبسونهن حصائر، ويحزمونهن بحبل قرية، ويلجمونهن بلجام بغلة (تاسردونت)، ويعيدونهن إلى ذويهم قائلين : illim tega tamettût, is digi teghdert. وفي أيت مانا حين تنزل العروس من على متن فرسها tagmart أمام بيت الزوج، فإنها تمر ثلاث مرات تحت بطن الفرس حتى تسلم من أذى السحر لو سحر لها، بعد ذلك يدنو (إيسلان)، وهم عرسان رمزيون واحدا تلو الآخر من العروس، فيسألون: menck ak fkan g tesrdunt فيجيبهم آخرون fkan agh kada w kada (أعطوني مبلغا ما)، ويفعل العريس الحقيقي نفس الشيء، ويردون عليه بنفس الرد، غير أنهم يعقبون: akk did as isserbêh rebbi ، بما يعني أنها صارت له، ثم يزيلون الملابس التي حملوها إياها على ظهرها قبل هذا الطقس، ويكسونها أردية جديدة.

وفي إيمي ن تانوت حين تصل العروس إلى بيت الزوجية ترش الناس بالماء، وتتناول قليلا من الحليب، فتسكبه على ناصية الفرس، وتدخل أصبعها في الحليب بعدها، وترشها ثلاث مرات، وبعد أن تستقر العروس في غرفتها يملأون كنفها بالشعير، فتكيله ثلاث مرات، فيقدم علفا للفرس، إذ يعتقد أنه إذا لم تقدم لها العروس العلف، فإن الفرس ستظل عاقرا.

إن هذه الطقوس في مجملها تنسج علاقة واضحة بين المرأة ومطيتها (tagmart- taserdunt) في موكب الزفاف، إذ تمتطيها فقط إن كانت بكرا، أو تتمثل بها إن كانت قد فقدت بكارتها(أي تصير فرسا أو بغلة رمزية لذا تلجم بلجامها)، كما أن ولادة الفرس يتوقف على تقديم العروس العلف(الشعير) لها في إيمي ن تانوت.

(1) - امسناين هم الخدم الشرفيون للعروس، آشابينها، ويلعبون دورا مهما في سير العرس، ومهمتهم الأساسية هي أن يقودوا العروس إلى عريسها محملة على مطية فرس أو بغلة، ومن هنا تسميتهم (المركبون) التي اشتقت من ايسني isni بمعنى ركب والتي زيد فيها حرف (s) للتعدية على جذره ny الذي اشتق منه اسم الفارسamnay.

وحمل الأبكار على الفرس مكافأة اجتماعية لهن تعود إلى احتفاء المجتمع بهن واعتبارهن يحتزن هذه المزايا المنسوبة للفرس (الأنوثة والخصوبة والجمال) فلا يساويهن بالأرامل والمطلقات اللواتي يفقدن تلك الهالة من التقدير، فلا يحظين بامتطاء الفرس، بل إن الفاقدة لعذريتها خارج علاقة الزواج هي بمثابة فرس أو بغلة تمتطى عوض أن تمتطي، والامتطاء يتخذ هنا دلالة اجتماعية وجنسية.

أما في أعراس أيت مانا فإن العرسان الرمزيون لا يحظون بابتياع العروس التي تحول طقوسيا إلى بغلة(أذ تحمل الأثواب على ظهرها) رغم مساومتهم على ثمنها تباعا، وحده العروس الحقيقي يحق له في النهاية الفوز بها، وبموجب ذلك تستعيد هويتها كعروس، وتلبس ملابس جديدة، ويبدو أن البعد الاجتماعي لهذا الطقس هو أن العروس قبل القران كالبغلة أو الفرس تغوي كل الرجال بأن يتقدموا إليها، وتثير رغبتهم بامتطائها، لكن زواجها يعني أنها تعاقدت مع عريس واحد دون غيره معبرا عن ذلك بالشراء [1]، وهو الذي يدمجها في الجماعة البشرية من جديد، إذ يشهد هذا الطقس التحول التالي:

- زواج : فرس / بغلة ←——— امرأة ( ترقية اجتماعية)

بينما تلجم البغلة أو الفرس بعد اكتشاف الزوج لفقدانها لعذريتها في إيشقرن، إذ تشهد العروس حينها التحول التالي المعاكس:

- علاقة جنسية خارج إطار الزواج : امرأة ←——— بغلة / فرس ( سقوط اجتماعي)

وإذا كانت تاگمارت ن- إيسمضال هي الكائن المتحدر من تحول ناجم عن سقوط اجتماعي للمرأة المتهتكة خلال فترة الحداد، فإن الفتاة الفاسقة عموما توصف بأنها فرس المقابر في الشمال[2]، فالميث إذن يتحاور بشكل جلي مع طقوس الأعراس المعروضة، ويفيد أن المرأة التي لم تراع القيود الاجتماعية الضابطة للعلاقات الجنسية ، هي بمثابة فرس جموح غير مروضة تغوي كل الرجال بامتطائها، وهذا الامتطاء ذاته يشكل خطرا عليه، وعلى النظام الاجتماعي، إذ يؤدي إلى موته والتهامه[3].

---

(1) – الشراء هنا لايعني الفعل التجاري بعينه الذي يترتب عنه الامتلاك إنما يفيد التعاقد والاقتران الذي يعبر عنه المثل المشار إليه حيث استعمل الفعل اشترى isgha على سبيل المجاز.

(2) – يكنى عن الفتاة المتهتكة ب taymart n imêdrân بمنطقة تازة أي فرس المقابر. وايمضران تعني القبور، وقد قلب اللام فيه راء، إذ الأصل فيه ايمضلان مفرده إيمضل/ تيمضلت، من فعل إيمضل أي دفن.

(3) – هذه المعطيات نفسها تفيد في إلقاء الضوء على اعتقاد آخر في intifen بوجود كائن خرافي آخر إلى جانب taserdunt isemdâl يسمونه بعروس القبور taslit n isemdâl ينسون إليه نفس أصل فرس المقابر تقريبا، وقد أشار إليه E.L'aoust في كتابة Etude de dialecte berbère de Ntifa-p.311 ويقول عنه : " هي أنثى تقوم من قبرها بيضاء في كفنها، وقد كانت من قبل امرأة فائقة الجمال، لكن أخلاقياتها المشينة قد جرت عليها الغضب الإلهي، فحكم عليها بأن تعدو في المقبرة الواسعة بلا توقف، وفي كل خطوة تتعثر على أحد القبور المتزايدة عددها إلى ما لانهاية، وفي كل فجر تتعب من العدو ليلا فتعود إلى قبرها".

وأسطورة تاكمارت ن- إيسمضال تقرن تحول المرأة المتهتكة إلى فرس بفترة الحداد على موت الزوج، وتجعل الكائن مرتبطا بالموت وفضائه أي المقبرة، وهذا كله يستوجب التعرف على رؤية المجتمع الأمازيغي للمرأة الحادة.

## 3. المرأة خلال فترة الحداد في المعتقدات الأمازيغية :

يكاد الأمازيغ عبر امتداد توزعهم الجغرافي يتفقون على اعتبار المرأة الحادة[1] en deuil بمثابة نذير شؤم يتهيبون منه. ففي الجنوب (وارزازات، وطاطا..)، "لا تخرج المرأة الحادة من بيتها حتى تتم عدتها، وإن فعلت تصبح مصدر شؤم لمن رآها، وفي (قبائل إيكرنان) "عندما تريد المرأة المتوفى عنها التحلل من عدتها، تقوم باكرا وتصطحب امرأة أخرى، فتذهبان بعيدا عن المساكن بحثا عن كائن حي لتلقي عليه ملابس العدة، وترتدي ملابسها العادية، فالناس يؤمنون بامتلاك هذه المرأة قوة خارقة في إلحاق الضرر والمصائب- وأحيانا نادرة جلب المنافع العميمة- بكل من تقع عينها عليه، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى شل الحركة بالمنطقة من غروب الشمس في آخر يوم من مدة العدة إلى ضحى اليوم الموالي حيث يصبح الخروج والدخول سترا، والكلام همسا خوفا من المصائب التي تتسبب فيها تلك المرأة الشبح"[2].

أما في القبايل، فقد ذكرت G.Laoust Chantreaux أن زمن العدة لدى الأرمل يبدو كفترة عبور تكون خلالها المرأة خارج كل الفئات الاجتماعية، إذ تكون أثناءها مصدرا للتأثيرات المشؤومة nefastes، منبوذة من قبل الجميع كما لو أنها سبب الشرور. ففي بداية فترة العدة retraité légale وبعد أن تغتسل لتتطهر، تضع كل أغراضها الشخصية على سطح البيت، وتتركها طيلة ليلة تحت النجوم ddaw itran كما لا يمكنها أن تستعمل خلال هذه الفترة إلا ما يخصها من الأشياء : صابون، حناء، مرآة، غطاء الرأس، حزام، مشط، فستان، مسحوق التجميل، إذ يمنع كليا على الآخرين لمس أشيائها، أو الاغتسال بصابونها، أو ارتداء ملابسها، أو وضع حليها، أوحتى النظر في مرآتها، أو الأكل من إنائها، أو استعمال ملعقتها، ويتعين عليها أن تنام بمفردها، إذ يخصص لها مصطبة banc، ولا يمكنها الجلوس في أي مقر آخر، أو الاستراحة على بلاطة تاجماعت dalles de tajmaît، فهي مقصية من أسرتها نفسها التي لا تزورها.

---

(1) - يقال عن المرأة الحادة في الأمازيغية teqqen tadghart أو teqqen tilbêt أو teqqen tasnit أو tettêf tasnit

(2) - محمد اعليلوش - جريدة تاويزا - ع 24 بريل 1999 - ص. 5.

كما أن المرأة ذاتها تخشى على نفسها خلال العدة من بعض التأثيرات المشؤومة، إذ تترصدها العفاريت Génies باستمرار، وخصوصا في غروب الشمس، لذا عليها الدخول إلى بيتها دائما قبل انسدال الليل خوفا من (aneghlul- مس)[1]..

ولدى التوارگ يذكر Lhote أنه بعد وفاة زوج المرأة التاركية يتوجب عليها أن تختفي عن الأنظار خلال فترة الحداد(العدة)، ويطلق عليها حينها اسم tadhant، وبعد أن تستوفي مدة الحداد يقام لها احتفال صغير، وترافقها نساء أخريات لترى الشمس، كما يرينها الملح tisent [2].

وجدير بالذكر أيضا أن أهم ما يثير زائر واحة سيوة الأمازيغية بمصر نظرة أهلها المتميزة للمرأة الحادة، وقد اتفق استطلاعان متباعدان زمنيا أجرتهما مجلة العربي الكويتية في منطقة سيوة على ذلك، إذ ورد في الأول(ع 248 يوليوز1979ص 68 ) أنه "عندما يموت الزوج تسير الزوجة في الجنازة حتى المدافن، وعقب دفن الجثة تختفي تماما. .وتتوارى عن الأنظار.كي لا يراها أحد، فهناك اعتقاد راسخ بأن من تقع عيناه عليها تصيبه الكوارث ويلحقه الضرر. .ويطلقون عليها اسم الغولة [3]. .تحتجب عن الناس أربعين يوما، وعندما تجتاز وحدها تلك الفترة العصيبة، يرفع عنها لقب الغولة، ويصبح لها الحق أن تبعث من جديد، وتشارك الناس الحياة" وفي الثاني (ع 441 فبراير-1993- ص. 132) أن" الأهالي يهربون من الأزقة التي تمر بها، ويحكم عليها أن تختفي لمدة 40 يوما لابسة ملابس بيضاء، وتقدم لها الطعام عجوز تدخل بظهرها، وفي نهاية المدة تخرج للاغتسال وللتطهر من الشؤم في أحد عيون سيوة، ويخلي الناس طريقها".

إن مختلف هذه المعطيات تعتبر المرأة الحادة طابو[4] مؤقتا يوحي بالرهبة والخطر والنجاسة، إنها تحمل عدوى الموت التي يخشى من انتقالها إلى من تخالطهم، فهي غولة يتم اجتنابها في سيوة، وهي بمثابة جنية مرتبطة بالظلام لدى التوارگ بدليل أنه يقدم لها الملح[5] بعد نهاية الحداد لتأكيد استعادتها لهويتها الإنسانية، ولا ترى الشمس إلا بعد

---

(1) - G. Laoust Chantreaux - Kabylie: coté femmes.
(2) - H. Lhote - Touareg du Haggar - p. 190.

(3) - بأمازيغية سيوة يسمونها tergu
(4) - يذهب فرويد إلى أن أساس التابو هو فعل محظور، يوجد ميل شديد إليه في اللاشعور، والإنسان قد لا يكون قد انتهك تابوا، ويمكن مع ذلك أن يكون بصورة دائمة أو مؤقتة تابوا، بسبب أنه يتواجد في وضع مؤهل لأن يثير الشهوات المحظورة لدى الآخرين وبعد أن أورد فرويد أمثلة متعددة من شعوب يتم فيها النظر إلى الأرملة على أنها تابو، أعاد خطورة الأرملة إلى خطر الغواية، فالرجل الذي فقد أنثاه، عليه أن يتجنب اشتهاء البديل، كذلك على الأرملة أن تقاوم هذه الرغبة، علاوة على أن ظهورها دون بمل يوقظ شهوة الرجال، فكل إرضاء تعويضي للرغبة يتعارض مع معنى الحداد، وسيجعل روح المتوفى تتاجج غضبا .أنظر سيغموند فرويد: الطوطم والطابو، ترجمة بوعلي ياسين- ص. 55، وأيضا ص. 76.
(5) - ينظر إلى الملح tisent على أنه العلامة الفارقة بين عالم الجن وعالم الإنس.

استيفاء العدة.إنها امرأة مدنسة وغولة وجنية مشئومة، مما يفسر تعدد صفات وأبعاد هوية تاكمارت ن- إيسمضال المتحدرة منها، فالحداد أو العدة يعتبر طقس اجتياز، إنه فعل سحري احترازي، وهو يمكن من تجاوز تلك العتبة الخطيرة التي تجعل المرأة الفاقدة زوجها tadgalt في وضع حرج تكون فيه حياتها مشرعة أمام الموت، وهويتها ملتبسة متذبذبة بين الانتماء إلى الجماعة البشرية، والانتماء إلى عالم الأرواح الشريرة المرتبطة بالموت والقبور كفضاء مهجور inhabité ، والليل كزمان تنعدم فيه أو تكاد كل الأنشطة البشرية والثقافية، فهي ليست مثل بقية الأحياء لكنها متميزة عن الأموات، مما يفسر تنحيتها على الهامش، وحرمانها من الاختلاط بالعامة الذين تشكل خطرا عليهم ما لم تتخطى ذلك الحد السحري الحرج بعد استيفاء مدة العدة، ورفع الحداد الذي يعيدها إلى حالتها العادية، ويدمجها من جديد في الجماعة، لتستأنف أنشطتها الاعتيادية بعد التطهر.

## 4 - حول الجنس والالتهام من خلال المعتقد المرتبط بتانزا:

من الاعتقادات المشتركة بين الأمازيغ أيضا استهجان الفلجة(الفراغ أوالفسحة بين ثنيتي الشخص incisives الوسطيتين العلويتين)، يقول ذ. محمد شفيق في معجمه (مادة فلج) : "يعرف الفلج في الأسنان بالفلجة بتامزا- تامزايت- تانزا(بزاي مفخمة). وتستملح الفلجة إذا كانت صغيرة، وتستقبح إذا كانت كبيرة ويتشاءم منها" [1]، ففي سوس يعتقد أن المرأة ذات الفلجة الكبيرة (mm tanza) تكون جد شبقة ولا تشبع شهواتها الجنسية[2]، لذا تكون مشؤومة، وفي القبايل ذكرت Nedjma Plantade أنه في ما مضى كانت مجموعة الأسنان dentition الأجمل في الفم بمنطقة القبايل هي المرتبة، المصطفة، المضموم بعضها إلى بعض[3]، وكان يتم تفتيش أسنان الفتاة أو الفتى قبل عقد قران، إذ يخشى من الشخص ذي الفلجة tanzâ، فهو سيميت بالضرورة قرينه conjoint، لأن الفراغ بين الأسنان يعتبر علامة شؤم[4] ويبدو أن هذا الشر(الموت) لا يلحق الأشخاص المحيطين بذات فلج

---

(1) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثاني : ص. 257.

(2) - يقال في سوس، إيمجّاض تحديدا : tenna mi fedâdân uxsan nes ur a tejjawn gh irgazen( المنفرجة أسنانها لا تشبع من الجنس ) .

(3) - استحسان المرأة المصففة والمنضدة الأسنان وارد أيضا بسوس، ففي أهازيج tanggift المتعلقة بزفاف العروس تردد النساء من أهل بيت العريس حين يذهب إيسلان - العرسان إلى بيت العروس محملين ب ddan ad agh d awin, tuxsin dersnin dukris wallen zûlnin (اذهبوا لكي يأتونا بأسنان مصففة وعيون كحيلة) انظر Jean Podeur - Edisud/ boite à document textes berbères des Ait souab

(4) - هذا الأمر تؤكده أيضا تاسعديت ياسين في كتابها piège ou combat d'une femme Algérienne-p.50. إذ تقول فيه " الأسنان لدى الرضيع (في القبايل) هي التي تكشف عن مصير أسرته، فإذا تباعدت ثنيتاه les deux incisives يقال عنه إنه سيلتهم رأس أبيه خلال السنة"

في الأسنان، بل فقط بقرينها son conjoint كما لو أن قوته المشؤومة لا تنشط إلا في حالة العلاقات الجنسية، بين الزوج والزوجة وأطفالهما، أي أولئك الذين تربطهم الجنسانية sexualitéبطريقة مباشرة أو غير مباشرة (1).

إن الجنسانية القوية لدى المرأة ذات تانزاtanzâ أو تامزا tamzâ المعبر عنها صراحة في سوس تتخذ طابعا استعاريا في القبايل، ليعبر عنها بالالتهام، وتؤكد Plantade أن فعل (إيشّ) في القبايل يمثل فقدان الزوج أو الزوجة قرينها الذي "أكلته". والآباء أيضا يأكلون الأطفال ccan arraw nsen، والعكس صحيح، ولهذا قلما يتم تقدير الأيتام igujilen إذ يقال عنهم إنهم أكلوا آباءهم ccan imawlan nsen، كما أن الأرملة ينظر إليها نظرة سيئة في القبايل حسب تاسعديت ياسين حيث يعتقد أنها التهمت رأس زوجها، وأنها المسؤولة إجمالا عن اختفائه، كما أنه بالقبايل ذاته يعتبر فعل icca– أكل من الأفعال الدالة أيضا على الجماع coit، والاستعانة بالسيمانتيك يمكننا من الوقوف على التأصل الانتروبولوجي لهذا اللفظ..والولوج إلى المعنى الخفي للغة والالتهام، حيث يجعل لفظ tuccit في بعده الاستعاري العلاقة الجنسية كيفية للاستهلاك بشغف ورغبة عارمة، مما يؤكد ترابط الجنسانية sexualité والالتهام devoration في الفكر الأمازيغي التقليدي، وهو ترابط مألوف في التحليل النفسي، فمنذ أن أعلن فرويد نظرياته، أصبحنا ندرك بوضوح أن الشراهة مرتبطة بالجنس لكون الفمي orale هو الشعار الناكص للجنسي(2)، وقد عبر نوفاليس عن هذا الاقتران بقوله: الرغبة الجنسية ليست ربما إلا شهية متنكرة للحم البشري(3). وهذا الترابط يؤكده حتى الانتروبولوجيون، فقد لمح ليفي شتراوس في كتابه la pensée sauvage إلى أن الفكر البشري في جميع أنحاء العالم يقيم تماثلا بين فعل الأكل وفعل الجماع، ويذهب Caillois إلى القول بوجود رباط بيولوجي بدائي وعميق بين التغذية والجنسانية(4)، والفولكلور والأساطير الشعبية في رأيه تدعم الخوف من الجنسانية

(1) - N. Plantade- la guerre des femmes en Algerie.

(2) – جيلير ديوران – الانتروبولوجيا : رموزها، أنساقها، أساطيرها – ترجمة مصباح الصمد – ص 92.

(3) Roger Caillois - le mythe et l'homme - p. 58

(4) – ويذهب إلى حد اعتبار عضة الحب أثناء الاتصال الجنسي نفسها في السلوك العادي، تحمل آثار هذا الرباط بين الجنس والغذاء، إذ تعبر عن غريزة تتعرض لمراقبة قصوى، وهي رغبة التهام الشريك الجنسي، التي يمكن أن تكون مصدرا للانحرافات الجنسية الأعنف لسلوك غريزي أوتوماتيكي ذي طابع سادي، وقد اعتبر أن هذا الرباط لدى الحيوانات الأخرى هو الذي يؤدي إلى التهام الأنثى للذكر لحظة الاتصال الجنسي ( كالسرعوفة مثلا mante religieuse التي تحظى بالقداسة لدى أغلبية الشعوب بما في ذلك الأمازيغ حيث تسمى taramt n baba Rebbi(سوس) أو tagwmart n sidna âli(القبايل) أوtaslit unzar، حيث يتكهن بها بوجهة الزواج والمطر، وتحترم فلا تقتل على غرار كثير من الثقافات في العالم، وهو ما يفسره (كايوا) بكونها تجسد غريزتنا المقموعة)، ويرى كايوا أيضا أن آثار هذه القرابة بين الجنس والالتهام، ما زالت مستمرة لدى الإنسان، إذ يتخذ الخوف من الحب لدى بعض المرضى النفسانيين شكل وسواس استحوادي obsessionnelle، فالمريض يخشى أن تلتهمه امرأة، ويمكن تقريب تطور أغلب عقد الخصاء castration التي تتأتى من أصل مشترك هو الخوف من الفرج المسنن vagin denté القادر على بتر العضو الذكوري بمجرد ولوجه، من هذه الفانتازمات. وبالنظر إلى الصيغة الكلاسيكية للمماثلة بين الجسد كله، وهذا الأخير، والمماهاة اللاواعية بين الفم والفرج، فليس من قبيل المستحيل اعتبار الخوف من الخصاء بمثابة إضفاء خصوصية إنسانية أكثر تميزا على خوف الذكر من أن يلتهم من قبل امرأة أثناء وبعد الاتصال الجنسي. (انظر60-61 المرجع السابق).

النسوية التي تتخذ لدى البعض مظهر الخوف من الخصاء، أو القلق من فلتان الشهوة الجنسية النسوية، وطفحها، "فالحكايات الشعبية تعج بالأشباح النسوية التي تلتهم عشاقها، أي تلك المخلوقات الشريرة التي تتخذ مظهر نساء فاتنات الجمال تغوي الشبان لتغتذي بعد ذلك بلحومهم مثلما هو حال teryel لدى القبايليين أو empuses لدى الإغريق القدامى"(1).

لذا فإن التهام tagwmart n isemdal لضحاياها ممن يمتطينها إنما هو كناية عن غريزة جنسية مضمرة رفعت عنها الرقابة والقيود، فدفع بها إلى أقصاها، وهو التهام الذكر بعد الاتصال الجنسي.

## تركيب :

إن أسطورة تاكًمارت ن- إيسمضال تقوم على تصورات اجتماعية مؤداها أن المرأة الفاقدة زوجها هي شبه غولة أكلت زوجها كما تأكل المرأة ذات الفلجة (تانزا) قرينها، لذا فهي كائن رهيب يوحي بالموت، وجب تحاشيه، "لأن الموت معد، وطقوس الحداد تستهدف اجتناب الدنس الذي يسببه"(2)، و خطورته يمكن أن تلحق بقية أفراد المجتمع، خصوصا وأن الأرملة تخضع مباشرة لتأثير روح الميت قبل انصرام فترة الحداد التي هي فترة انتقالية تكون فيها في وضع امرأة رهيبة(غولة أو جنية)، ويحتمل أن تتحول فعليا إذا خرقت الطابو إلى كائن شرير في هيئة مطية لتزرع الموت بين الرجال، وذلك عن طريق التهامهم بعد أن تغويهم بركوبها، فتشكل بالتالي خطرا على نظام المجتمع، وعلى البنيات الاجتماعية، على الرجل، والأسرة، وعلى مؤسسة الزواج، وعلى الأنساب. ولعل من نافلة القول التأكيد بأن الامتطاء يتخذ بعدا جنسيا واجتماعيا في الفكر الأمازيغي كما بينا من خلال طقوس الأعراس الأمازيغية، وكذلك الشأن بالنسبة للالتهام كما أوضحنا من خلال نموذج المرأة ذات الفلجة tanzâ التي يعتقد أنها لا تشبع شبقيتها في سوس أو أنها تلتهم قرينها لتتحول ضمنيا إلى غولة tanzâ teryel في القبايل. وتجدر الإشارة إلى أن من أسماء الفلجة في الأمازيغية كما أورد ذ. محمد شفيق: tamzâ- tamzâyt-tanza وهي تتقارب بوضوح أو تتفق مع لفظ tamzâ الذي هو من أسماء الغولة الأكثر استعمالا خصوصا في منطقة الريف والأوراس ومزاب، والدي يرجعه البعض إلى جذر amez (أمسك)(3).

(1) - Caillois - p. 62.
(2) - Edmond Doutté- Magie et religion en Afrique du Nord, p. 446.
(3) - E. Laoust - Noms berbères de L'ogre et l'ogresse.

إن المرأة الفاقدة لزوجها إذ تتحرر من رباط الزوجية الاجتماعي تصير مصدر غواية للرجال، وحين تنساق لرغباتها المحظورة، وتمارس جنسانية مطلقة العنانsexualité debridée غير متحكم فيها اجتماعيا[1]، فإن المتخيل الجماعي يتمثل ذلك على أنه تهتك وتحرر يبلغ أقصى مدى له بالتهام الشريك الجنسي في سورة شهوة الجماع، فجعل منها غولة في هيئة فرس، أو بغلة لكون هذه الدواب ترمز للمرأة الخصب أو العاقر في الميثات والحكايات والأشعار الأمازيغية، وتقترن بها في طقوس الزفاف أيضا، إذ تضفي صفات المطية (الفرس أو البغلة) على المرأة الفاقدة لعذريتها بسبب تهتكها، حيث تلجم بلجامها في طقوس العرس بقبيلة إيشقرن، كما تتحول المتهتكة جنسيا خلال الحداد إلى فرس أو بغلة في ميث tagmart n–isemdâl ، بينما يحدث العكس في طقوس الأعراس بأيت مانّا، إذ بفضل الزواج الشرعي (العقد الاجتماعي الذي يقنن الجنس ويخضع الشهوات الجنسية لمصلحة المجتمع عن طريق مده بالخلف وتوسيع قاعدته..) تتحول العروس من بغلة (تاسردونت) رمزيا، إلى امرأة مقدرة اجتماعيا.

والمرأة الضابطة لجنسيانتها بقواعد الزواج، والخاضعة بذلك للنظام الاجتماعي، هي في الحكايات تشبه الأفراس المدجنة التي تمتطيها العرائس في حفلات الزفاف، بينما المرأة المتحررة، غير المقننة لجنسانيتها اجتماعيا تقترن بالفرس الجامحة غير المروضة، وغير المدجنة، الفرس المتوحشة التي يمتطيها كل الرجال.

إن أسطورة تاگمارت ن– إيسمضال تنطوي ضمنيا على مرسال اجتماعي ينص على أن تحرير الرغبات الليبيدية للمرأة يمكن أن تكون له انعكاسات وخيمة على النظام الاجتماعي، لأن إطلاق نزواتها يجعل منها وحشا تشكل سلطته الجنسية خطرا على الذكور، وبالتالي على المجتمع، لذا يربط الخوف من المرأة بالخوف من الغواية الجنسية، والتي هي بدورها خوف(فوبيا) من الالتهام والموت، لذا اقترنت فوبيا المرأة في المجتمع الأمازيغي التقليدي بالخوف من الموت[2]، لابد إذن أن تمر الرغبة الجنسية الفردية من قناة القواعد الاجتماعية، والممر الضروري هو الزواج عبر العرس تامغرا الذي يخضع الجنسانية الليبيدية البيولوجية المحظورة للمرأة، ويجمعنها socialiser بجعلها تخدم الجماعة، فالمجتمع يرسم صورة المرأة النموذجية التي تمارس الجنس وتنجب داخل مؤسسة الزواج، وتساهم في توسيع قاعدة المجتمع بمده بالحياة، أما التي تنجب خارج هذه المؤسسة فهي تهدد بشواش في الأنساب والقرابة وتشكل مصدر اضطراب للنظام

(1) – يقال في سوس للتعبير عن تحرر فتاة أو امرأة جنسيا على سبيل الاستهجان : ibbi yas ccennaq، أي انقطع الوثاق الذي يشدها فاصبحت كالفرس الجامحة و ccennaq هو عقال الدابة.

(2) – انظر دراستنا عن المرأة والموت وسلطة الكلام في هذا الكتاب.

الاجتماعي، فتهدد المجتمع بالموت، فهي أشبه بالعاقر tiggert التي تحمل بذرة الفناء الرمزي لأنها تهدد باضمحلال الأسرة، وانقطاع الخلف في الفكر التقليدي، ولذا تنسب إليها إحدى الروايات أصل taserdunt n isemdâl [1] .

إن هذه التصورات التي تسم المجتمع المغاربي عموما تتيح التنسيق بين الأهواء الفردية، والقواعد الاجتماعية، فالرجال والنساء معا يمكنهم أن يجدوا في ذلك فائدة ينتفعون بها، الرجال بتشهيرهم بالطابع الالتهامي للنساء على المستوى الجنسي والعاطفي، وبقدراتهن الكامنة الكفيلة بقلب وهدم النظام الذكوري، فيما النساء يتحن لأنفسهن ثورة رمزية في المتخيل، ويلوحن بالتهديد بسلطاتهن المضادة[2]، فيقدمن بصورة نساء ملتهمات في المخيال الجماعي.

---

(1) – يعتقد في إيغرم إيداوكنسوس أن تاسردونت إيسمضال هي في الأصل امرأة عاقر تحولت إلى بغلة ترتاد القبور بعد موتها.

(2) - Camille Lacoste Dujardin - des mères contre les femmes , maternité et patriarcat au maghreb -p. 174.

# من رموز طقوس الاجتياز: ixess bu wadif

تنطوي الأدبيات الاثنوغرافية والاثنولوجية التي أنجزت حول المناطق الأمازيغوفونية بشمال افريقياعلى قدرلا بأس به من الكتابات الوصفية حول الطقوس، والممارسات الامازيغية المتعددة، والتي غالبا ما وصفت بأنها بقايا العبادات القديمة التي قاومت، واستمرت رغم أسلمة المجتمعات المغاربية منذ قرون عديدة.

وتتنوع هذه الطقوس ما بين طقوس إباحة licitation، وطقوس تشفعية استرضائية rites propitiatoires، أو تكهنية rites de pronostication وغيرها، من قبيل طقوس رأس السنة îd useggwas، أو طقوس التلقين initiation أو الاجتياز rites de passage المختلفة من الميلاد إلى الزواج، والطقوس الزراعية rites agraires أثناء الحرث والحصاد والدراس، أو الطقوس الهادفة إلى التأثير في المناخ، كدفع أو استدعاء الرياح، أو الحرارة، أو الاستمطاروالاستخصاب، أو طقوس نيران المباهج والعنصرة، وطقوس استبعاد الآفات والأرواح الشريرة التي تعرف asifêd-asisel-isgwar ، أو طقوس تسدية النسيج asettâ أو قطعه، أوطقوس تشييد أو تدشين البيوت، وطقوس استرضاء حراسها dieux lares، أو الطقوس الجنائزية مثل asensi، والطقوس الاستشفائية، كبناء الجثوة الحجرية akerkur لبعض الأمراض، والسحرية كاستنزال القمر azzugez n wayyur، وبعض الممارسات التضحوية ذات الطبيعة القربانية tighersi–asfel، أوالتقديسية لبعض العناصر من الطبيعة مثل بعض الحجارة والصخور والينابيع والأشجار والكهوف باعتبارها مقرات للقدسي sacré ، أو حتى ما يسميه مارسيل ماوس بالطقوس السلبية rites negatifs وهي المحظورات والطابوهات tabous..إلخ.

كل هذه الممارسات والطقوس والشعائر تشكل كما ترى D.Abrous البقايا والشذرات الأخيرة لتصور أمازيغي عن العالم سابق عن الاسلام، بل وعن الديانات التوحيدية الثلاث. وإمكانية إعادة بناء هذا السستام التصوري أو على الأقل بعض ملامحه كان دائما يصطدم بانعدام متن من الميثات الذي سيتيح إضاءة هذه الطقوس والممارسات، ونسج علاقات ترابط محتمل فيما بينها (1)، فالميثات هي بمثابة تفسير يقدمه المجتمع نفسه للمشاكل

(1) - Abrous- Kabylie: cosmogonie- Encyclopédie Berbère - XXVI - Edisud - 2004 - p. 4086.

التي يثيرها مسعى الاثنولوجي ومنهجه، من قبيل كيف تشكل المجتمع، وما هو معنى هذه المؤسسة أ و تلك، ولماذا أداء هذا الطقس أو هذا الاحتفال أو ذاك، وما الذي تستجيب له المحظورات les interdits، وكيف تتحدد العلاقات بين الناس وعالم الأسلاف والأرواح والآلهة..الخ.

والطقوس نشاط رمزي لا تدرك دلالته أحيانا إلا في ختام بحث اثنولوجي دقيق عن سستام المعتقدات التي ينضوي ضمنها، وقد تمكن بعض الطقوس الجماعة من أن تعيش من جديد أساطير الأصول الخاصة بها التي تتعرف بها، ومن خلالها على ذاتها.

ويتم عادة التمييز في الطقوس بين الطقوس المتكررة والمتواترة recurrents المواكبة للنشاط اليومي، كالصلوات والتطهرات purifications المرتبطة بالطعام، والفصول...إلخ، و طقوس الاجتياز rites de passage التي ترتبط بالوقائع الأساسية في الحياة، وتمارس بمناسبة العبور من مرحلة أوحدود أو طورمن أطوار العمر إلى طور أو فئة عمرية أخرى (ميلاد talalit، قص شعر الطفل لأول مرة asgurrem، ختان taskra، زواج iwl موت، تلقين initiation..) وهي طقوس تواكب حياة الامازيغي وتتيح له الانتقال الميسّر رمزيا بحيث يومّئ التحولات ليتحكم فيها على المستوى الطقوسي، ويحافظ من خلال أدائها على الجماعة من الدنس أو الأذى الذي قد يترتب عن حالة التقاطب والتواجد في العتبة الفاصلة بين إطارين، أو سستامين، أو حدين.

وقد أثار ذ.محمد مستغفر الانتباه إلى" أهمية هذه الطقوس نظرا للعناصر الكثيرة والغنية التي تتضمنها والتي ستساعد على تعميق الفهم لهذه الثقافة" في مقال وصفي له ضمنه عرضا اثنوغرافيا لمظاهر من طقوس الاجتيا"[1] في تنشئة الطفل الأمازيغي بقبيلة إيداوقايس(أولوز)[2]. إلا أن قلة من الدراسات انجزت حتى الآن من قبل باحثين أمازيغيين عن الطقوس الأمازيغية عموما، وطقوس الاجتيازخصوصا، وأغلب ما كتب في هذا المجال يعود الفضل فيه إلى المستمزغين الفرنسيين من قبيل Laoust و Doutte وBerques و Servier و Bourdieu (عن السستام الميثي الطقوسي لمنطقة القبايل)، إذا استثنينا بحوثا قليلة تمت في السنين الأخيرة مثل أعمال Makilam عن السستام الطقوسي للمرأة القبايلية، وحسن رشيق عن المقدس والتضحية في الأطلس الكبير، ونرجس العلوي عن طقوس إيداومارتيني.

---

(1) – حتى الكتابات الاثنوغرافية المهتمة بوصف طقوس الاجتياز كما تؤدى في مختلف القبائل الامازيغية قليلة، وتعد على رؤوس الأصابع حسب علمي.

(2) - محمد مستغفر- مظاهر من طقوس الاجتياز في تنشئة الطفل الأمازيغي- ص. 270.

لذا لا يزال مجال طقوس الاجتياز حقلا بكرا يحتاج إلى عملية وصف لمختلف مظاهرها عبر الامتداد الشمال الافريقي، ودراسة رموزها، ورصد العناصر المشتركة فيها، ومحاولة استخلاص السستام الميتي- الطقوسي الذي تصدر عنه، ومن خلاله استكشاف بعض آثار التصورالأمازيغي القديم الذي يفسرها، وسيكون من المفيد والطريف البحث عن الميثات المفسرة لها، والتبريرات التي تقدمها الذاكرة الشعبية لعلة أدائها، وهو أمر لا يزال ممكنا، فالميثات قد تسعف الباحث في إلقاء الضوء على قصدية الممارسات الطقوسية، أو فك بعض رموزها وعناصرها، أو على الأقل ربطها بسياقها، حتى لا يتخبط خارج تخوم حقله، أو يسرف في التأويلات البعيدة عن أفق موضوعه، وكمثال على الحكايات والميثات التعليلية التي قد يفيد جمعها في فهم هذه الطقوس، نذكر أن طقس تامغرا ن- توخسين أو تافزرا[1]، وهو طقس اجتياز يؤدى للطفل بمناسبة ظهور أول سن له بنفس الكيفية تقريبا في مناطق الجنوب بسوس والأطلسين الكبير والصغير، يفسر في إيحاحان بميث[2] يقول" أنه في الزمن البدئي mezwaru n ddunit و كان أحد الشبان قد رفض الزواج نهائيا ur iri a ytahel، فحارت أمه في أمره، واهتدت إلى طريقة قد تسعفها في جعله يقبل على الزواج، إذ هيأت طبقا من الحبوب المحمصة tesseli innas iseggwi n terufin[3]، وأفرغته على رأس الفتى فنشأت لديه توا الرغبة بالزواج، ومنذئذ دأبت النساء على أداء طقوس "تامغرا ن- توخسين" يحرصن فيها على أن يفرغن تيروفين أو أوركيمن أو أونبيتن على رأس الطفل

ولعل من نافلة القول أن هذه الدراسة لا تدعي البحث في طقوس الاجتياز كلها، فذلك مطمح بعيد المنال، وإنما غرضها الأساسي هوالتنبيه إلى أهمية المتون الشفوية، والسياقات الثقافية المحكية في دراسة بعض عناصرها، وقد اخترت في هذا الإطار

---

(1) - يسمى هذا الطقس باسم "تافزرا" أو "تامغرا ن توخسين" ويؤدى بكيفية متشابهة عموما في إيحاحان وسوس والأطلس الكبير، انظر للاطلاع على بعض طقوسه كما تؤدى في الجنوب مقال مستّفر المذكور، وانظر أيضا الصفحة 17 من كتاب أحواش: الرقص والغناء الجماعي بسوس لأحمد بوزيد السكتاني. وعموما فهذه الطقوس تشترك كلها في كونها تؤدى عند ظهور السن الأمامية للطفل لأول مرة، إذ يختار لها عادة الطفل الأنضد أسنانا الذي يجلس في طبق من الدوم isggwi ، أو على جلد الرحى alemsir في تاليوين، أو أميدون في أولوز، وفي حجره يتم إجلاس الطفل المحتفل به بعد تزيينه بقلادة من فضة، أو يوضع على رأسه سوار abzeg في حاحة، وبداخله بيضة يعضها أحد من كانت أسنانه منضدة بفمه مباشرة، أو يوضع فوقه غربال بأولوز، وفي تاليوين يمسك بالعصا، وعلى رأسه تنثر حبوب "تيروفين" أو أونبيتن unbiten وهي خليط من حبوب الفول والقمح والذرة المسلوقة، فيلتقطها الصغار الملتفون حوله لأكلها، ، وقد يردد الجميع akwi am dd a tuxsin اظهري يا أسنان. بعد ذلك يحمله طفل غير بالغ فيعدو به بضعة أمتار ليعود من جديد في اتجاه الأم، وفي حاحة يتم تمثيل ما يشبه مشهدا لسرقة الطفل ثلاث مرات وإعادته.

(2) - هذا الميث رواه لي الأخ عبدالله شفيق الذي قام بجهد مشكور في جمع طقوس الاجتياز كما تؤدى في منطقة إيحاحان وتحديدا في تيكزيرين- أيت أمر.

(3) - تيروفين من فعل يورف بمعنى حمص الحبوب وقلاها ومرادفه إيسلّي.

نموذجا واحدا منها هو طقوس الختان[1] التي تعد بمثابة طقوس تأهيل rite d'initiation أساسية، بموجبها ينفصل الطفل عن مجتمع النساء اللاجنسي asexuée لينخرط في مجتمع الفحولة الرجالي، وكأنه يحقق ميلادا جديدا régénération ، لكنه ميلاد ذكوري خالص هذه المرة[2].

من الأمور الملفتة أن هذه الطقوس تتشابه في كثير من عناصرها، وفي مناطق متفرقة من بلاد الأمازيغ، ويعتبرتقديم العظم ذو النقي ixess bu wadif للطفل الذي يختن، من العناصر الطقوسية المتواترة فيها، ففي إيحاحان يهيأ للمختون حناء وبيضتان وعظم فخذ os de gigot (حرفيا عظم ذونقي ixess bu wadif)، وفي أيت سغروشن بالأطلس المتوسط يتلقى بيضة واحدة وعظم فخذ يسمونه duf n uksum (حرفيا نقي اللحم). وفي تافيلالت يعطى عظم فخذ أيضا، وتذهب به أمه إلى غرفتها، حيث تدنو منه امرأة من جيرانها أو أقاربها ممن هن في حالة نجاسة en état d'impurté ، فترفع "كندورته" لترى قضيبه verge، ثم تعض العظم الذي يمسك به الطفل، وبعد ذلك يقدم له بيض[3].

في سوس يمنح الطفل بعد إعذاره ixess bu tefiyya (عظم ذولحم)، ويطلب منه أن يعضّه، ويبصق ثلاث مرات، ثم يمنح قصبا (أغانيم) كانت أمه تحمله، ويقال له : ها هي ذي بندقيتك، تمسّك بها ha lemkhelt nek cbber gis ، ثم تحمله نساء عائلته الكبرى timgharin wfus nes، ويضعن القصب على رأسه حتى يشفى[4].

وفي الأوراس بالجزائر، يقدم للطفل عظم فخذ أيضا، ورمانة جافة تعود إلى سنة على الأقل ليضرب بها خاتنه بعد الإعذار.

إن فهم معنى ورمزية هذه المواد المقدمة في هذا الطقس كالبيض tiglay–timellalin والقصب aghanim والرمان وعظم الفخذ المتكرر فيها كلها يتطلب كما يعمد رادكليف براون في تأويله للطقوس مقارنة مختلف السياقات التي توظف بها، أو تستحضر فيها هذه العناصر، أودراستها بنيويا كما يفضل ليفي شتراوس باعتبار أن العنصر الطقوسي أوالميثي لا يحمل معنى باطنيا يستمده من جوهره، وإنما يتولد من علاقات الترابط والتضاد التي تقوم بين عناصر أنموذج paradigme ومختلف الأنموذجات، بمعنى أن فهم

(1) – تعرف طقوس الختان "بتامغرا ن تزاليت" في سوس، و"تاسكرا" في الأطلس المتوسط، و"اسمّوزّد" لدى التوارك.

(2) - P.Bourdieu - sens pratique - p..388.

(3) - E.Laoust - Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'anti-atlas - Hesperis - p. 55.

(4) - E. Laoust - Cours berbere Marocain - dialecte du sous, du haut et de l'anti atlas-Paris-1921- pp. 270-271.

معناه يتطلب استبداله permuter في مختلف سياقاته، والتقريب بين مختلف البنيات التي يرد فيها [1].

و بما أن دراسة وتأويل كل رموز طقوس الختان لدى الأمازيغ يستدعي جهدا جبارا يبدأ أولا من القيام بعملية مسح اثنوغرافي لكل المناطق الأمازيغية في شمال افريقيا بغية وصف كيفيات أدائها عبر المناطق، وتقصي الأساطيرالتعليلية mythes etiologiques المفسرة لها، ورصد أوجه التشابه والاختلاف فيها، ثم بحث وتحليل رموزها داخل سياقات ثقافية مختلفة، وهو عمل يستدعي فريق عمل حقيقي، وإمكانيات قد لا تتوفرلكل الباحثين، فإني أكتفي في هذه المقالة ببحث رمزية عنصر واحد فقط من طقوس الختان هذه، وهو عظم الفخذ الذي يذكره H.Basset باسم آخر هوtabuwadift ويرى أيضا أنه يلعب دورا مهما في مجموعة من الحفلات الأمازيغية، من قبيل وضعه في فم الطفل فور ختانه[2]، غير أنه لا يذكر سياقات طقوسية أخرى غير هذه، لذا سأستند في هذه الدراسة لاستيضاح رمزية هذا العنصر على السياقات الحكائية فحسب، وذلك لبيان دور النصوص الشفوية الحكائية في فهم بعض العناصر الطقوسية في غياب الميثات المفسرة لها بطريقة مباشرة، أو في حالة ندرة أو انعدام سياقات طقوسية أخرى توظف فيها[3].

في رواية متداولة بإيحاحان لحكاية اليتيمين sin igigilen والغولة taghwzent التي سبقت الإشارة إليها في هذا الكتاب[4] يصعد الأخوان إلى أعلى صفيحة صخرية tablât بعد أن تخلص منهما أبوهما بضغط من زوجته، فترتفع بهما إلى أعلى السماء حيث يبيتان الليل في مأمن من مخاطر الغابة الموحشة بعد أن يرددا عبارة : all all a tablâdt[5] n baba rebbi igigilen ur ilin babatsn ula innatsn (ارفعي، ارفعي يا صخرة الرب الأب اليتيمين اللذين لا أب لهما ولا أم)، فيتلقي ان من السماء طعامهما، إذ يتلقى الفتى عظم فخذ مغطى لحما ixess bu wadif ونصف رغيف من الخبز، وتتلقى الفتاة مثله من الرغيف، وشريحة من اللحم الخالي من العظم (تاوطّيطّ- tawttitt n tefiyyi).

---

(1) - Hassan Rachek - Sacré et sacrifice dans le haut atlas - p. 55.

(2) - H.Basset - Essai sur la littèrature des berbères - p. 74.

(3) - من الصيغ الختامية التي تختم بها رواية الحكايات الأمازيغية في دادس، أن يقال : zrightn in gh ccerr, ddugh d i lehna, ixess n wadif i imi inu, takurdast imarghen i lejmaât تركتهم وهم في شر، وعدت في أمان، في فمي عظم فخذ ixess n wadif وشرائح من لحم مجفف ملفوف ومملح ikurdasen للجماعة

(4) - انظر رمزية تاغنجا في دراستنا عن تاسليت أونزار بين الميث وطقوس الاستمطار.

(5) - في روايات أخرى بسوس والأطلس الكبير دائما تستعمل الفاظ أخرى دالة على معنى تابلاضت وهي تيفيرت في انتيفن، وtaghrat في إيداوتنان.

هذه الرواية تقيم تقابلا بين الذكر والأنثى بناء على تقابل بين: إيخسّ بوواديف مخصص للذكر، وتاوطّيطت (قطعة من الهبرة) للأنثى: { ذكر : أنثى : : عظم الفخد: هبرة }

لكن مفتاح فهم هذه الثنائية، واستكناه رمزية عنصر إيخسّ بوواديف سنقف عليه في التراث الشفوي الحكائي الأمازيغي بالجزائر، ففي حكاية بواركلة ouargla تحمل عنوان tanfust bu stta idaren دونها J.Delheure[1] يرد ذكر ملك له سبعة أبناء ذكور، أسكنهم بغرفة في أعلى البيت، وحبسهم فيهاحيث لا يراهم أحد، ولا يرون أحدا، وكان يقدم لهم عادة لحما منزوع العظم aysum mebla ixess، وحبات تمر بدون أنوية، فكبروا معزولين عن العالم الخارجي الذي يجهلون عنه كل شيئ، لكن الأب ذات يوم أخطأ، أو نسي، فقدم لهم قطعة لحم غير منزوعة العظم yuc asn iggen unkûd n uysum s ixess nes وقعت في يد أصغرهم سنا فعثر فيها على العظم، وأخرج نقيه aduf فامتصه حتى أنهاه، وصار يدق به الجدار إلى أن أحدث به ثقبا axbu، نظر من خلاله لأول مرة إلى العالم الخارجي izêr ddunit، ثم أخبر إخوته بالأمر فمكثوا لأيام يتطلعون إلى الخارج، ويرصدون عبر الفجوة التي أحدثوها احتفالات زفاف العرسان، فتولدت لديهم الرغبة بالزواج، تولى أصغرهم إبلاغ أبيهم بها بطريقة رمزية تتمثل في تقسيم كل واحد للبطيخة التي تقدم له دون أكلها، وردها إلى الأب منشطرة، فعلم الأب برغبتهم، وقدم لكل واحد منهم فرسا ليختبر قدراتهم، فانصرفوا في رحلة، وفي الطريق يلتهم الحصان الوحشي المعروف bâb n setta idâren (الحصان ذو القوائم الستة) الستة الكبار منهم، ولم ينج منهم إلا الأصغر سنا الذي عقد العزم على الانتقام من الحصان الوحشي، فمضى للبحث عنه، وفي الطريق يلتقي بجماعة من الرعاة أخبرهم بمراده، وسألهم عن مكان الوحش، فقدموا له تيسا ضخما هائل القرون[2] به يواجهون الوحش عادة إن عن لهم، وطلبوا منه منازلته لقياس قوته، فأمسك به بيد واحدة ليشطره نصفين، فتأكدوا من طاقاته، فحثوه على مواصلة مسعاه، حيث اهتدى إلى بيت فتاة جميلة تسمى tazirit تسكن مع مجموعة أغوال amzîwn اتخذوها بنتا لهم، فأخفته عنهم، لكنهم اكتشفوا أمره، فصرح لهم بنيته في قتل الوحش، فانتابهم الذعر لمجرد سماع اسمه رغم قوتهم، فأمروه بليّ قضيب من حديد لاختباره فنجح في ذلك، فقرروا التخلي له عن الفتاة تازيريت التي تركها لديهم ريثما يعود من مهمة قتل الوحش، فقادته خطاه إلى بيت الحصان، فوجد مالكه نائما، وجال بالبيت،

---

(1) - J.Delheure- Contes et légendes berbères de Ouargla- tinfusin - pp. 135-151

(2) – في الحكاية ورد أن قرون التيس ملتوية على بعضها سبع مرات accawn nes llin f sebâa

ووجد لجاماalgam أحرقه، وفي ذاك اللجام تحديدا كانت تكمن قوة مالكه، وعلق أشياءه إزاء الأشياء التي يجدها بالبيت، ثم نام بجانب الوحش الذي هو في حقيقته فتاة تتنكر في زي ذكر، وفي الصباح حين استيقظت هذه الأخيرة، وتفقدت البيت، علمت أنها ابتليت بشخص جسور فدعته للمبارزة، لكنه هزمها بسهولة كبيرة، وكشف القناع عنها لينبهر بجمالها، ويتخذها ضرة لتازيريت، وكان اسمها تافيت، غير ان ملك تلك البلاد أراد انتزاعها منه، فدبر له بمساعدة عجوز مكيدة افقدته الوعي والبصر لمدة فهام على وجهه إلى أن استعاد بصره بفضل عشبة، فاسترد زوجته من الملك مختطفا إياها على فرسه، وقفل عائدا إلى بيت الغيلان حيث ترك تازيريت، وحين قرر العودة بزوجتيه إلى بلده أعطاه زعيم الغيلان شعرة من رأسه، ليحرقها كلما شعر بحاجة إلى مساعدة منهما، وفي طريقه مر من مدينة يحكمها ملك قرر أن لا يزوج ابنته، واسمها تيتريت، إلا من رجل قادر على الاستجابة لكل مطالبه، فتقدم إليه، واستطاع تنفيذ كل المطالب التعجيزية للملك (التهام سبعة أطباق من الكسكس، وسبعة أكباش في وجبة واحدة، إزاحة هضبة شديدة العلومن الأرض،..) بالاستعانة بالغيلان الذين يستدعيهم بإحراق الشعرة، فزوجه الملك من ابنته، ليعود بزوجاته الجميلات الثلاث ، حيث شيد لهن بيتا yesêk asnt igget taddart من ثلاثة طوابق : تافوت– الشمس في الطبقة العليا tafwit s ujenna، وتازيزيت– القمر الصغير في الطابق الأوسط tazirit s wammas وتيتريت– النجمة في الطابق السفلي titrit s wadday. غير أن أباه أراد التخلص منه للزواج بنسائه، ففقأ عينه، وكلف أحدهم بذبحه، هذا الأخير أشفق عليه، وذبح أرنبا بدلا منه، واستعاد بصره بنفس العشبة لينتقم من أبيه، ومن كل من أقروا له بالزواج من نسائه خلافا للمتعارف عليه اجتماعيا.

إن حياة الفتيان في هذه الحكاية قد شهدت انتقالا من طور الانحباس في البيت، والانطواء على الفضاء الداخلي النسوي الذي يجعلهم مؤنثين، أو منصهرين في عالم الانوثة مرموزا إليه بتناول لحم منزوع العظم كما بينا من خلال الحكاية الحاحية، إلى الانفتاح فجأة على الفضاء الخارجي، واكتشاف عالم الرجال (من خلال التفرج عبر الثقبة على الأعراس كطقوس اجتياز معبرة عن الانفصال الكلي عن عالم النساء)، وكانت تلك الفجوة المستحدثة بفضل العظم هي عينهم على هذا العالم الذكوري الذي يريدون الانتماء إليه، والذي يولد لديهم الرغبة في الزواج كإعلان للانفصال عن العالم النسوي الحميمي. غير أن هذا الانتقال لا ينجح إلا بالنسبة للأخ الأصغر منهم، بينما يقود بقية الإخوة إلى الهلاك في الحكاية، فما دلالة اختلاف مسارات هؤلاء الإخوة؟ وما علاقة ذلك بطقوس الاجتياز؟

إن مبرر اختلاف المصائر بينهم، مرده إلى عنصر فارق بينهم، وهو اللحم ذو العظم aysum s ixess nes الذي حظي الصغير دونا عنهم بتناوله، وامتصاص نقيه aduf ، واستخدامه في حفر الفجوة في الجدار، فكان ذلك بمثابة أداء لطقس اجتياز، أواختبار تأهيليépreuve initiatique نقل الفتى رمزيا واجتماعيا كما تقتضي عادة هذه الطقوس، من الكنف الأنثوي المنطوي على الداخل إلى الانخراط في جماعة الرجال/ البالغين بقيمها الاجتماعية المعترف بها، فاكتسب فحولة ورجولة مكتملة، وقوة خارقة مكنته من إخضاع الأنوثة الوحشية، وتدجين النساء المنتميات إلى الطبيعة البرية nature sauvage عن طريق الزواج من ثلاث إناث إحداهن من عالم الأغوال amzîwn والأخرى أنثى متوحشة ملتهمة للرجال في هيئة حصان renıbu setta id تفهم رمزيتها على ضوء الدراسة السابقة عن تاكَمارت ن- إيسمضال، وقد تمكن من هزمها وتحويلها إلى كائن اجتماعي مدجن، وأخرى أميرة حظي بها بعد إثبات قوته، واكتمال ذكورته للملك(رمز لتتويج السلطة الذكورية بامتياز)، فكانت زيجاته تأسيسا لبنيان اجتماعي يعد بمثابة انعكاس للنظام الكوني الذي رمز إليه بالصرح المبني طبقياصوفق التراتبية الكونية hiérarchie cosmique (شمس- قمر- نجم) .أما إخوته فلم يحظوا قط إلا باللحم المنزوع العظم (الهبرة- رمز الأنوثة) فأرادوا عبور العتبة الفاصلة بين عالمي النساء والذكور دون أداء طقس الاجتياز اللازم، والمؤدى فعليا في المجتمعات الأمازيغية في حفلات الختان التي يتم فيها الحرص على تقديم اللحم بعظمه للطفل المختون، مما عرضهم للخطر، وأوقعهم في حبائل الأنوثة المتوحشة مرموزا إليها بالأنثى الوحشية التي التهمتهم.

مصير مشابه، وسيرورة مماثلة تقريبا يواجهها فتى آخر بحكاية قبايلية دونها youssef nacib بعنوان الرأس aqerru[1] ، تحكي عن ملك لم يرزق بأبناء، وذات يوم اشترى رأس ثور، طبخته زوجته فأكلا لحمه، ووضعت الملكة جمجمة الثور قريبا منها لتؤنسهما قائلة؟ سأكون في غاية السعادة لو رزقت بمولود، وإن يصدر عن رأس الثور[2] هذا! وهو ما حدث بالفعل، إذ انبثق من الرأس طفل، وصار يأكل سريا جزء من طعام الملكة، إلى أن تم ضبطه فكشف عن هويته، فأسكنته الملكة في الطابق العلوي لبيتها، حيث ظل حبيس غرفته، ولا تقدم له الملكة إلا اللحم المنزوع العظم، إلى أن نبهته الخادمة إلى الأمر، فاحتج على أمه الملكة التي ناولته لحما بعظم كسر به نافذة الغرفة، فنظر إلى الأطفال في

(1) - Youssef Nacib - Contes kabyles - p. 51.

(2) - بخصوص عنصر رأس الثور في هذه الحكاية تجدر الإشارة إلى أنه يحضر أيضا في أحد طقوس الاجتياز ، إذ في أول خرجة للطفل إلى السوق بالقبايل يجلب معه أبوه رأس ثور ( aqerru uzger ) Bourdieu-Sens pratique- p. 379، وفي الأطلس الكبير يعود برأس كبش agayyu n izimmer في الغالب أوراس الثور في أحيان قليلة، وتترجم هذه الراس رغبة الأسرة في أن يكون الطفل" رأس" أهله، ورجل البيت، إذ يختزل كل قيم تيروكزا التي أثبتها الطفل المنبثق من الرأس المجلوب بدوره من السوق في الحكاية بإرعابه كل القرية، وهزمه للغول، وزواجه من الحسناء ابنته بعد تحد عسير نجح فيه ليصير رأس/ رئيس قومه.

الخارج، وهم يلعبون، فطلب من الملك أن يعد له فرسا سريعا امتطاه فأحدث الاضطراب بين الناس دافعا الفلاحين بالقوة، قالبا جرار حاملي الماء، فقرر أهل القرية التخلص منه معتمدين في ذلك على عجوز أوعزت إليه بالزواج من ابنة الغولة teryel الحسناء، التي اهتدى إليها واختطفها وتزوج منها بعد سلسلة من المغامرات والأحداث(1).

إن الفتى في هذه الحكاية أيضا يظل سجين الغرفة طالما كان يتناول اللحم المنزوع العظم رمز الأنوثة، كما بينت الحكاية الحاحية، وتلقيه اللحم الذي به عظم مكنه من التطلع إلى العالم الخارجي، وتكسير الجدار الحاجز، واثبات ذكورته في المجتمع.

إن اللحم ذو العظم هوإذن رمزللرجولة tirrugza لأنه يجعل الطفل ينتقل إلى عالم النساء (مرموز إليها بالغرفة، والانقطاع عن العالم الخارجي، وتناول لحم منزوع العظم)، إلى الانتساب إلى عالم الرجال المنفتح على الفضاء الخارجي، والمعتمد على قوة الذكورة والفحولة، وهو ما ترمز له طقوس الختان كطقس اجتياز يعلن عن قبول الطفل في عالم الرجال بعد إثبات ذكورته ومبارحته عالم النساء، لذا يقترن الختان بتقديم ixess bu wadif.

وخلال طقوس الختان وحكاية (واركلا) يتم التأكيد على النقي (أديف)، ذلك أنه يحظى في الثقافة الأمازيغية بامتياز" الزيادة من سرعة النمو، ففي إحدى الحكايات القبايلية(2) أيضا تمت تغذية جنين مستخرج من بطن أمه بنقي عظام هذه الأم، فبلغ في شهر واحد سن البلوغ"(3)، لذا تحرص الأمهات الأمازيغيات على أن يأكل أطفالهن أكبر قدر ممكن من نقي العظام، بغية تسريع وتيرة نموهم نحو بلوغ مرحلة الرجولة tirrugza.

---

(1) – رواية أخرى قبايلية لنفس الحكاية، بطلها اسمه mhamed ajaj، وهو الابن الوحيد لملك رزق به أيضا بعد تعبيره عن أمنية، فحبسه لحمايته من أعين الناس حتى كبره، وفيها تم التعبير عن اتصاله بالعالم الخارجي بطريقة شاعرية وصورة رمزية كما وصفتها Camille Dujardin- lacoste, إذ لكي يكتشف الشاب المادة الحلوة واللذيذة التي تختبئ بداخل العظم بتحريض من الجارية التي تخدمه، يضرب به عرض الباب الزجاجي الذي يفصله عن العالم الخارجي، فينكسر الباب، ويكتشف أقرانه وهم يلعبون، وبعد استفزاز تعرض له يذهب في رحلة للبحث عن النساء العجيبات. أنظر Conte Kabyle -p 306، وعن النص الكامل للحكاية انظر Moulieras-légendes et contes merveilleux kabyles-pp-129-161.

(2) – يتعلق الأمر بحكاية admim المعروفة أيضا في سوس مع اختلافات بسيطة في الرواية، والتي تروي عن أم وابنتها اجبرهما الزوج القناص على الخروج ليلا إلى الغابة بحثا عن سلح (فرخ الحجل) ضاع من الصغيرة التي كانت تتلاعب به، فتلتقيان بأنثى أرنب tawtult تنصحهما بالإيواء إلى قمة شجرة عالية كثيفة للاختباء فيها خوفا من وحوش الغابة، ولسوء حظهما كانت تلك الشجرة هي ملتقى الوحوش، وقد اشتم الأسد الذي كان آخر المائدين رائحة لحم بشري، فأقنعته تاوتولت بأنها رائحة طعام أعدته، فنام، غير أن دمعة من الفتاة المرتعبة سقطت على شارب الأسد، فبعث بنملة للتأكد من وجود اثر لآدمي فوق الشجرة، فسحقتها الأم بقدمها، ثم سقطت قطرة أخرى من الدمع على النمر، فتأكد الأسد من صفاء السماء بعد تكليف uccen باستطلاع حالة الجو، فأمر الثعبان بالصعود إلى الشجرة، هذا الأخير، لدغ الأم وأسقطها جثة هامدة، فانقضت عليها الوحوش فمزقتها أشلاء، وحظيت "تاوتولت" بالجنين الذي كان في بطنها، وجمعت ما بقي من عظامها، وانتزعت ما بها من نقي، ووضعته في أنابيب من قصب، وقدمتها للفتاة ومعها الصغير بعد مغادرة الوحوش للمكان، ونصحتها بأن تطعمه من النقي adif، فحملت الفتاة أخوها، وسمته admim اي الزعرور aubèpine نسبة إلى ذلك المكان المكتظ بهذا النوع من الشجر حيث رأى النور مع الوحوش، وأطعمته بنقي أمها، وانتهى بها الأمر إلى احتضان اسرة لها، ثم العثور لاحقا على كنز تهديه لأخيها بعد بلوغه، فيتزوج هذا الأخير وتدبر زوجته مكيدة للإيقاع بينه وبينها، بسبب غيرتها من جمالها الفائق، إذ أطعمتها بيض الحيات ففقست في بطنها الذي انتفخ بسبب ذلك، وأوهمت زوجها بأنها حامل للتخلص منها، غير أنها ستتزوج بعد ذلك من أحد الفرسان الذي أخبرته بقصتها كاملة بعد أن خلصها من الثعابين التي تنمو بأحشائها بإطعامها لحما مملحا، مما أجبر الثعابين الظامئة على الخروج بحثا عن الماء. وتنتهي الحكاية بحنين الفتاة بعد سنوات إلى أخيها فرافقت طفلها ، والتحقت ببيت أخيها متنكرة، في زي متسولة لتطلب منه إيواءها لليلة، فحكت لأبنائه قصتها كما لو انه تحكي حكاية، فادرك الأخ حقيقتها آسفا، وانتهت القصة بالقصاص من الزوجة الشريرة. أنظر

Contes berbères de kabylie— Mouloud Mammeri.

(3) - Camille Dujardin Lacoste - Conte kabyle - p. 269.

تفيدنا هذه الدراسة الوجيزة في الخلوص إلى أن فهم بعض الطقوس والتقاليد الأمازيغية يفرض الاستعانة بالنصوص الحكائية والميثية لفك الرموز التي توظفها، مع الانفتاح على كل تجليات الثقافة الأمازيغية عبر شمال افريقيا، وعدم الانحصار في مجال جغرافي واحد حينما يتعلق الأمر خصوصا برموز وطقوس قديمة، فبين مكونات ومجالات الثقافة الأمازيغية، ومناطق انتشارها تكامل وثيق، وتحاور عميق، فالفضاء الثقافي الأمازيغي يصوغ امتداده الخاص الذي تضمحل أمامه الحدود الجغرافية والسياسية، فقد يحضر رمز أو موتيف في منطقة معينة في الأسطورة، ويغيب في الطقس، ويحدث العكس في منطقة أخرى، لذا يجب وصلهما، مثلما يقع بالنسبة للغة الأمازيغية ذاتها، إذ قد تستعمل قبيلة لفظا يكاد يغيب لدى قبيلة أخرى، أو قد نجد له آثارا محدودة، وفي استعمالات ضيقة، أو يتم الاستعاضة عنه بإحدى التوريات euphémismes.

# ميث أصل الثعبان

يقول جيلبير ديوران "إن الثعبان واحد من أهم رموز الخيال البشري". ويرى أن الميثولوجيات العالمية تكشف عن استمرارية وتعددية الرمزية الثعبانية التي يمكن أن تندرج ضمن فئات ثلاث تنضوي جميعها ضمن كوكبة الرموز الزراعية – القمرية. فالثعبان هو الرمز الثلاثي لتقلب الزمن، والخصب، واستمرارية النسل.

ورمزية تقلب الزمن يمكن أن تتجسد في صورة الثعبان الذي هو في نفس الوقت حيوان متحول، يبدل جلده دون أن يتغير داخليا، ويلتقي بالتالي مع مختلف الرموز الحيوانية للقاموس الحيواني القمري. ولكن الثعبان يمثل في نظر الوعي الأسطوري الرمز الأول للدورة الزمنية. دلك أنه يجدد نفسه مع القمر.

أما الاتجاه الرمزي الثاني الذي يمكن أن تأخذه صورة الثعبان، فهو ليس سوى توسيع لقدرات الديمومة والتجدد المختبئة وراء نسق العودة. فالثعبان هو رمز للخصب، الخصب الكامل والهجين لكونه حيوانا قمريا أي أنثويا، ولكون شكله المطاول يمثل ذكورة الرجل، مما يسهل الانتقال من التناسل إلى نسق الخصب، فجنس الثعبان يمكن أن ينقلب بسهولة أيضا، وهذه الطواعية الجنسية تعود بنا إلى الخنثوية القمرية.

الاتجاه الرمزي الثالث لصورة الثعبان يتمثل في ظهور هذا الأخير كضامن لاستمرارية النسل، وبصورة أدق كحارس رهيب لأعمق أسرار الزمن: الموت.

فرمزية الثعبان تنطوي إذن على السر الثلاثي للموت والخصب والأطوار، فهو ظاهرة مثالية للزمن والمصير الزراعي، القمري، وهو أكثر الحيوانات القمرية قربا من رمزية الأطوار النباتية[1].

بخصوص الثقافة الأمازيغية، وفي ما قمت باستجماعه من مرويات عن الثعبان في بشمال افريقيا، يتخذ هذا الحيوان طابعا متقاطبا ثنائي التكافؤ ambivalent فهو من جهة

(1) – جيلبير ديوران– الأنثروبولوجيا : رموزها – أنساقها – أساطيرها – ص ص. 294-299.

إيذائه للإنسان، يشكل مصدرا للخطر[1]، ورمزا للشر، وقد حكم عليه بالزحف على بطنه بسبب حرصه على إلحاق الأذى بالإنسان في ميث "النحلة وسبب موتها بعد اللسع"[2]، فعد مثالا للجشع، وقد ورد على لسانه في أحد الألغاز القبايلية قوله عن بطنه: ggulleh deg iman iw, ur tezêrî itîj di tudert iw ، " أقسمت في قرارة نفسي ألا يرى الشمس مادمت حيا". ويقال في سوس عمن يسعى فقط لإشباع بطنه بشراهة، إنه يزحف على بطنه كالثعبان ar ittidu f udis nes zund alegwmâd، ويروي ميث من سوس(ايمنتاكن تحديدا)[3] يفسر اختلافها في خصائصها، ووسائل دفاعها عن نفسها: أن الخالق سأل الثعابين كيف تريد. أن يكون شكل إيذاؤها للإنسان mamek as ran ilegwmâden a sis kkaten afgan ، فأجابه أحدها، وهو البدغة [4] nekki : azerrat igh t ka zêrigh att utegh ، "سأصيبه بمجرد رؤيته" لذلك أصيب بالعمى rad utegh afgan f useklu nes : [5]busekka ، ورد آخر، وهو الكوبرا mayan af ibukêd "سأصيب ظله إن صادفته"، ولذلك يضرب عشوائيا ذات اليمين، وذات الشمال mayan af a ykkat tasga yad d xttan، وقال آخر، وهو المعروف باسم [6]idîw rann utegh afgan f wayyis nes : "سأصيبه ولو على فرسه"، لذلك ينط ويكاد يطير mayan af a yttakwiy ar ittaylal.

لكن هذا الحيوان ينظر إليه من زاوية أخرى على أنه قد يكون عنصرا خيرا، ففي الريف مثلا ينظر إلى نوع منها، وهو المعروف باسم "بوغارضاين" بدون تهيب. فقد ذكر الحسين بوجدادي أنه "حسب الروايات الشفوية التي لا زالت متداولة، فإن ذلك الثعبان كان يعيش في سلام وأمان داخل البيوت، ويزحف بكل حرية داخل أركانها، ولايؤذيه أي أحد، وهو بدوره لا يمس قاطني البيت بسوء، بل تذهب تلك الروايات الشفهية إلى حد القول أنه كان يلتهم كل ما يصادفه داخل أعشاش الطيور من بيض وفراخ، في حين يبتعد ولا يمس بيض الدجاج وفراخه بسوء، ولهذا أطلق عليه أهل الريف الشمالي figher amezdugh أي الثعبان

(1) – يعد التلفظ باسم الثعبان dialegwm ليلا من المحظورات interdits في إيحاحان، ويقال على سبيل الرد على من يذكر هذا اللفظ : nebdern igeldan gh imi n tegwmma nesn حرفيا: ذكرنا الملوك في أبواب بيوتهم، ذلك بسبب الاعتقاد بأن أرواح الموتى الأسلاف قد تعود ليلا، وتتجسد في شكل ثعبان.

(2) - يسمى الثعبان في الأمازيغية ب algwmâd - azerm - abenkal-ifigher. والثعابين والحيات أنواع منها مثلا في الأمازيغية igeryem وهو الأصلة python، وizift وهو naja، و iffil وهو aspic، وtablinka وهي الأفعى.

(3) - هذا الميث رواه الأخ رشيد المازغي عن أمه مشكورين من أيت إيدجاس بايمنتاكن.

(4) - البدغة orvet تسمى أيضا tifighra taderghalt.

(5) - اسمه الأمازيغي الأصلي هو أحارفا ahârfa.

(6) - idîw ثعبان يعتقد انه يقفز وقد يطير لمسافة.

القاطن، ووعيا منهم بقيمته الإيكولوجية، فإنهم كانوا يحترمونه، ويعدونه من بين الكائنات التي توطن معهم، وتقاسمهم فضاء البيت، إذ أنه كان يقوم بتطهير البيت من القوارض خاصة الفئران"[1].

وفي القبايل يسود الاعتقاد أن الثعبان " يعتبر حارس كل بيت، وأنه يسكن ويلتف حول أسالاس (الجائز الأساسي في السقف– poutre maitresse). ويقال في القلة Collo أنه قد ينزل أحيانا في البيت إلى حضن امرأة عاقر فيناديها كأم له، وفي دارما darma، تربط المرأة العاقر حزامها بالجائز المركزي"poutre centrale [2].

واعتبار الثعبان حيوانا بيتيا محترما في الريف، وافتراض سكنه في الجائز الأساسي، أو الدعامة المركزية العمودية التي هي أساس هيكل البيت في القبايل كما ذكرتMakilam[3]، بل وافتراض علاقة أمومة بينه وبين أمرأة عاقر، لا يمكن تفسيره بمجرد الوعي بدوره الإيكولوجي، أو برمزيته المرتبطة بالإنبعاث والقوة التخصيبية فحسب، بل لا شك أن للأمر أساسا ميثيا مترسبا في أعماق الوعي الجمعي الأمازيغي، وقد نجد له الأثر في ميث لا يزال معروفا لدى الشيوخ في الجنوب المغربي (سوس وحاحة والأطلس الكبير..) بروايات متقاربة جدا، تجعل من الثعبان مخلوقا تربطه علاقة الأخوة بالإنسان alegwmâd iga gwmas n ufgan فهومن أصل بيتي، منحدر من أم بشرية آوته في عارضة سقف بيتها (asalas n tegmmi في رواية حاحة)، لذا لا يؤذي إلا لضرورة الدفاع عن النفس، بل لا يؤذي الأطفال أبدا. ففي رواية جمعت من أيت واضيل بإيحاحان " أنجبت امرأة في الزمن البدئي ولدين turu sin tarwa ، أحدهما كائن بشري (أفگان)، والثاني شبيه بالحبل iga zund iziker ، وكانت تلفه في خرقة ثوب، وتعلقه في عارضة سقف البيت asalas n tegemmi ، وكان أخوه الإنسان دائم البكاء والاستفسار عن أخيه الذي لا يشبهه ar bedda yalla f innas ar as ittini : max gwma ur igi zund nekkin?، فأخبرت الأم جارتها بأمر ابنها الذي لا قوائم له للسير، واستشارتها في ما يجب القيام به، فأتت الجارة بالماء tiwi yas d tadjart aman tessengitn وسكبته، وخاطبت الطفل الغريب العديم القوائم قائلة: ngi zund aman ad "ازحف، وانسب كهذا الماء"، فزحف الصغير، وانساب كالماء، فصار ثعبانا، وخرج من مجرورة البيت (تاماوايت)، فلجأ إلى حائط حجري

---

(1) – الحسين بوجدادي– الموروث الثقافي الأمازيغي في توافق مع البيئة : جريدة agraw amazigh عدد 70–( 03 فبراير2001) – ص.09.

(2) - Pierre Bourdieu - Sens pratique - p. 447.

(3) - Makilam - Magie de la femme kabyle et l'unité de la societé traditionnelle- p. 131.

مرصف (أضرّاس) حول المنزل ليستقر به، فبحث عنه أخوه وأمه، ولما وجداه أعاداه إلى البيت، لكن سرعان ما عاود اللجوء إلى الحاجز الحجري، ورفض الرجوع إلى البيت رغم استعطاف أمه، إذ قال لها: timgharin a ysengirin afgan d gwmas " إن النساء يفصلن بين الإنسان وأخيه".

رواية أخرى مختلفة نسبيا في إيحاحان [1]، تفيد أن الأم لما أنجبت الإبنين دأبت على إرضاع أحدهما من الثدي الأيمن، والآخر من الثدي الأيسر حتى شبا، وخشيت الأم على ثديها من ابنها الثعبان، فكفت عن إرضاعهما، فظل الأخوان يعيشان في هناء وسعادة حتى كبرا، فتزوج الأخ البشري، فلم تطق زوجته الأخ الثعبان، فحز ذلك في نفسه، فانسحب إلى الركن الدافئ المعروف في إيحاحان باسم tazâzût [2]، وبه كان ينام، لكن زوجة أخيه كانت ترميه بأعواد مشتعلة تقتبسها من نار الموقد ar as tteqqed s ikeccuden n takat، فتكويه وتلفحه، فلما نفذ صبره، خرج ليأوي إلى"أضرّاس" أو الحائط الحجري المرصف أمام البيت akerkur بعد أن قال لأخيه الإنسان : وداعا يا أخي، فقد فرقت بيننا المفرّقات!. bdânt agh tenbdatin a gwma ومنذئذ، والثعبان يعيش خارج البيت، ولا يعتدي على الأطفال، لأنه يحتفظ بذكرى اللحظات الأحلى التي قضاها مع أخيه الآدمي في الطفولة، قبل زواج هذا الأخير الذي كانت زوجته السبب في فراقهما"[3].

هذه الرواية الأخيرة مماثلة لأخرى جمعت من تاليوين[4] تقول أيضا بأن الأم كانت ترعى ابنيها الإنسان والثعبان بدون تمييز، وكان الثعبان يفضل الخلود إلى الراحة قرب الموقد takat ، ولم يحدث قط أن رمته أمه بشرار النار، إلى أن تزوج الإنسان، إذ كانت زوجته تتعمد إحراق الثعبان بشظايا نار الموقد (تاكات)، فقرر الابتعاد إلى الخلاء، فحاول أخوه منعه متسائلا عما إذا بدر منه مبرر لذلك فأجابه: bedânt ahg tesnbdâwin. وهكذا كانت النساء سبب العداوة بين البشر والثعبان. ويقال أن الثعبان يبكي عاما قبل أن يهاجم كائنا بشريا، إذ يتألم لإيذاء أخيه الإنسان، وهذا سبب تجنبها الالتقاء بالبشر.".

إن هذه الروايات التي عرضناها، والتي تربط بين البشر والثعبان، وتجعله كائنا بيتيا، وتشدد على أمومة المرأة له في غياب مطلق لأي إشارة للأب فيها كلها، توحي بأن الأمر

(1) - هذه الرواية دونها الأخ جمال بومدكار مشكورا على لسان أمه في منطقة تيسكّاتين بإيحاحان.
(2) - وهو ركن من البيت يحيط بموقد النار takat، عادة ما توضع فيه الأعواد التي يتم بها إشعال النار، وirgen وهي القشور الصلبة لثمار argan التي تغذى بها، عادة ما تنام فيها القطط في فصل الشتاء نظرا لدفئها.
(3) - وفي رواية أخرى أن زوجة أخيه ذاتها أفرغت الماء ، وطلبت منه الانسياب مثله، فنزل من مشكاة asatem في البيت كان راقدا فيها، ليأوي إلى جحر tansa رفض الخروج منه، فأوهمت الزوجة أخاه بأنه يرقد على كنز.
(4) - رواية جمعتها ذ. هنية نفيع مشكورة من تاسوسفي بتاليوين.

يتعلق بميث قديم من ميثات الخلق الأمازيغية التي صمدت أمام معاول النسيان، وقد يلقي الضوء على استمرار احترام الثعبان في مناطق أمازيغية أخرى، والنظر إليه كما لو كان مساكنا للإنسان، بل وقد ينادي المرأة أمّا حين ينزل إلى حضنها في البيت من مقره في أسالاس كما يعتقد في القبايل، وهو ما يذكر بشكل مثير بالرواية الحاحية لأيت واضيل، وبحكاية قبايلية أشار إليها بورديو، عن ثعبان رعته امرأة عاقر، واتخذته كابن لها حتى نما وكبر، فصدته زوجته الأولى، ونبذته فانتصب، وانتفخ، ونفث فيها نفثة من لهيب مسموم أحرقها، وحولها إلى رماد[1].

ومما يزكي قدم هذا الميث، ووجود قنوات لا واعية بينه، وبين المعتقدات الأمازيغية المعروضة أعلاه، تداول لغز أمازيغي بالقبايل عن الثعبان يعتبره فتى صغيرا ilemzi عديم الأيادي والأرجل : ilemzi ur nesai ifassen ula idaren[2]، وهو لغز لا يمكن فهمه من داخل المأثور القبايلي وحده، بل يجد تفسيره بوضوح على ضوء الميث السوسي.

وكما لاحظ ليفي شتراوس، فإن"الميث أحيانا يحافظ على ذكرى عادات اندثرت، أو لا تزال جارية، لكن في نقطة أخرى من فضاء ثقافي"[3]، وهذا ينطبق على موتيف سكب الماء لجعل الثعبان يزحف، ويتحرك ليغادر البيت في رواية ايت واضيل والذي يحيل على طقس من طقوس الاجتياز في السفح الجنوبي للأطلس الكبير، فإذا بدأ الطفل خطواته الأولى في المشي، تسكب أمّه الماء بين أقدامه فتقول له : ttidu zund aman "سر كالماء" لتسهيل حركته في المشي.

ثمة ميث آخر بسوس يشترك مع الأول في نسبته الثعبان إلى المرأة، لكنه يبدو خلافا لسابقه، حاملا للأثر الديني، ويفسر أصل الثعبان ألكَماض، والدفلى أليلي، فالمرأة التي كانت وراء ظهور الثعبان هي فاطمة بنت الرسول التي بلغها زواج علي عليها، فانتابها شعور مرير بالحسرة والغيظ لم تستطع كظمهما، ولما بصقت (تسّوفس)، تحول بصاقها إلى ثعبان سمه من غيظ المرأة، وتحولت مرارته إلى نبات الدفلى التي نبتت في المكان الذي سقط فيه. ولعلنا نجد في الأبيات الشعرية التالية عن المرأة والمنسوبة إلى سيدي حموطّالب علاقة بهذا الميث أو إحالة عليه [4]:

---

(1) - اورد هذه الحكاية بورديو دون أن يذكر نصها كاملا في كتابه sens pratique، بالصفحة 397. ومن المحتمل أن تكون هذه الحكاية منحدرة من الميث السوسي المذكور عن أصل الثعبان.

(2) - Youssef Allioui - Timsal: enigmes bérbères de la kabylie - pp. 139-140.

(3) - L.Strauss- Le cru et le cuit- p. 53.

(4) - عمر امرير- الشعر الأمازيغي المنسوب لسيدي حموطالب : ص. 83.

a tamghart zund abenkal an yaggugn aman
utin gis inaghan imugas kullu tega ssemm

المرأة مثل الثعبان الظامئ البعيد عن الحياه، قتلاها أكثر من جرحاها، كلها سم زعاف.

من جهة أخرى تعود النظرة الإيجابية إلى الثعبان، واعتباره كائنا عائليا بيتيا[1] إلى رمزيته المرتبطة بالخصوبة، والتجدد، والخلق الدوري، لأنه يغير جلده "إيسنسر" سنويا، وجلده يمثلك سر دورة (موت– انبعاث) ويعيد انتاج دورة التنبت vegetation في دورة سنوية[2]، ولهذا ارتبط به اكتشاف النسيج أزطًا في ميث من ميثات التأسيس والأصل المعروفة في القبايل[3]، والذي يقول: "إن تيتم تاحيتّوست زوجة أحيتّوس ahîttus الحداد، هي التي دلت الناس على فن النسيج، إذ عثرت حسب رواية Servier فوق كومة من الأزبال على جلد ثعبان مزين بزخارف، وتموجات منتظمة ورائعة، فقررت تقليده بواسطة خيوط من صوف، فتمكنت من صنع أول نسيج تحاكي فيه الأشرطة الطويلة المتوازية بالحقول مزينة بالمعينات losanges المتراكبة لجلد الثعبان، وهذا الشكل الأول هو الذي تقلده، وتستنسخه حتى يومنا هذا حائكات ونساجات "أكفاضو" ويسمينه aâbbûd uzerm أي بطن الثعبان. أما المنسوج الأول الذي تم صنعه فهو"أخلاّل" الثوب الكتفي الذي ترتديه النساء".

هذا الميث ورغم اقتضابه، فإنه محمل برموز الانبعاث والتجدد [4]، فهو يجعل منطلق النسيج جلد ثعبان على كومة الأزبال، فإذا كان الثعبان رمزا للتجدد لتغييره جلده سنويا، فإن كومة الأزبال، وهي المسماة في سوس (أمدّوز) هي مادة في طور التعفن والانحلال، ومصدر تتبجس منه الحياة والخصوبة مجددا[5] في الحقول، فهي تدعم رمزية الثعبان في هذا السياق، وتنضم إلى كوكبة رموز الانبعاث والأطوار والتجدد الدوري[6].

---

(1) – يحضر الثعبان بشدة في الزخارف التي توظفها النساجات والخزافات الأمازيغيات في شمال افريقيا، إذ عادة ما يتم تجسيده سواء بالقبايل وشنوة بالجزائر، أو بالأطلس الكبير والمتوسط بالمغرب، على شكل خط متموج أو منكسر في شكل سلسلة من المعينات، أو الحلقات تعرف ب izerman في القبايل، أو ifaghern في ayt wawzgit مثلا. والنساء القبايليات يعتقدن أن الشكل التصويري للثعبان والذي يرسمنه على الجرار ikufa ومخازن الحبوب يزيد من الثمار والغلال، وبالتالي يشيع رمزيته الخيرة في الوسط العائلي.

(2) - Makilam - Magie de la femme kabyle - p. 303.

(3) - جمع هذا الميث من طرف Servier من منطقة "أكفاضو" بأيت إيدجر بجبال دجوردجورا - Tradition et civilisation berbéres - les portes de l'année- p. 232.

(4) – ذكر مصطفى أخميس في مؤلفه الاثنوغرافي عن منطقة تاكموت بطاطا أن القابلة التقليدية درجت على وضع جلد ثعبان على بطن المرأة التي تضع وليدها لتسريع عملية الولادة. وأن لحمه ينبت شعرمن أصيب بالصقع (تساقط الشعر)، وهي اعتقادات تمزز العلاقة بين الثعبان والميلاد المتجدد، والانبعاث والتنبت والخصوبة (أنظر Mustapha Akhmiss- Croyance et medecine berbères à tagmut) p.94

(5) - Servier - tradition et civilisation berbères - p. 236.

(6) – يعزى أصل الكلاب إلى عظام القت بها الأم الأولى للعالم على كومة من الأزبال في ميث أورده فروبينيوس في مجموعته الميثية.

وفي هذا الإطار لاحظ Mercea Eliade أن الرمزية الإيروتيكية للثعبان قد نسجت بدورها عددا من المعادلات والتطابقات التي ترمي بالتكافؤات القمرية valences lunaires، في منطقة الظل، على الأقل في بعض الحالات. وبالفعل فنحن نشهد سلسلة من التقاطعات والتطابقات التي تتجاوب فيما بينها، والتي تحيل أحيانا على "مركز" واحد تتحدر منه كلها، لكنها في بعض الحالات تتمفصل في أنساق(سساتيم) متجاورة adjacent، وهكذا نجد المجموعة ( قمر- مطر- خصوبة- امرأة- ثعبان- موت- تجدد دوري)، لكننا أحيانا نصادف مجموعات جزئية فقط (ثعبان- امرأة- خصوبة) أو (ثعبان- مطر- خصوبة) أو أيضا (أمرأة- سحر- ثعبان). إلخ.

إن ثمة ميثولوجيا بأكملها تنشأ حول هذه المراكز الثانوية، فتحجب عن غير المتبهين، تلك المجموعة الأصلية التي نجدها مع ذلك متضمنة حتى في الأجزاء الأكثر تناهيا في الصغر[1].

وترابط هذه المجموعات وتقاطعها، هو الذي يبرر الانتقال من جلد الثعبان كأصل للنسيج إلى المطر في رواية أخرى ذكرتها تاسعديت ياسين، بطلتها تاحيتوست ذاتها، وتقول: "في بداية البشرية، رأت تاحيتّوست المطر يهطل لأول مرة، فجمعت قصاصات من الصوف، ونسجت انطلاقا من صورته نسخة مصغرة مطابقة له "replique en miniature"[2] فكان ذلك هو الأصل في ظهور النسيج.

فهاتان الروايتان توحيان بتعالق بين الماء / المطر والثعبان، وامكانية تعاوضهما في سياق المجموعة الرمزية التي ذكرها إلياد، وهو ما يؤكده معتقد قبايلي ساقه Moulieras ويتعلق بصعود الثعابين إلى السماء، وارتباطها بالمطر: " كلما كبرت الثعابين (إيزرمان) فإن الملائكة تصعد بها إلى السماء، ومنها تنزل لتشرب من البحر، والسنة التي تشرب فيها الثعابين aseggwas ara swn تكون وافرة المحصول، وهي حين نزولها للشرب، يراها الناس كأعمدة إيجكًا تهوي من السماء لترتوي فتعود، وحين تصطدم رؤوسها بالماء، فإن الماء يزيد ويرغي كرغوة الصابون"[3].

إن أعمدة الثعابين حين نزولها توحي بالمطر الهاطل [4]، بل وترتبط به من خلال ربط خصوبة الأرض، ووفرة محصول السنة بنزولها لترتوي من الماء في البحر، فهي بذلك

---

(1) - Eliade - Traité d'histoire des religions - p. 151.
(2) - T. Yassine- Voleurs de feu - p. 132.
(3) - Moulieras - Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie -1ere fascicule- p. 475.

(4) - يعتقد التوارگ أن قوس قزح ويسمونه tezzêl adâr (مددت رجلها)، هو ثعبان متعدد الألوان مد قدمه على قرية نمل(رمز العالم التحتأرضي) - Encyclopedie berbère- tome VI - p.861

تشكل معالم مجموعة مترابطة قوامها "ثعبان- مطر- خصوبة" وهي إحدى المجموعات التي خلص إليها إلياد كما أسلفنا، وهذه الترابطات والمجموعات التي سردها، واستخلصها من دراساته للميثولوجيات العالمية في إطار اهتمامه بتاريخ الأديان.

والرمزية المتعددة الأوجه التي نبه إليها أيضا Durand يمكن أن نجد لها تجليات في ما تم عرضه من ميثات ومعتقدات في ما يتعلق بالثقافة التقليدية الأمازيغية، ويمكن أن نبحث لها أيضا عن آثار في الحكاية الأمازيغية أيضا، وهو ماشكل لب المحاولة التي دشنها Achour Ouamara في مقال له عن تجدد الولادة régénération في الحكاية القبايلية[1] نشر بمجلة: Etudes et documents bérbères معتمدا فيها على أعمال الرائدين Eliade وDurand. فانطلاقا من الطرح الإليادي المبني على اعتبار الثعبان حيوانا قمريا، وبالتالي "بعلا لكل النساء" بسبب علاقته بالقمر مصدر كل خصوبة[2]، يستشهد الباحث بالحكايات الأمازيغية لتأكيد تعدد أشكال علاقته بالنساء، وهي علاقات يرى أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفسر بواسطة رمزية إيروتيكية تبسيطية. زد على ذلك أن الثعبان يتدخل في الحكايات بطابعه القضيبي caractère phallique أقل مما يتدخل برمزيته المرتبطة بتجدد الميلاد والتلقين initiation في أغلب الحالات، وقد أورد الباحث أمثلة على ذلك من خلال حكاية "الإنسان الثعبان homme-serpent" حيث يدشن بعد القمر تتمة الحكاية حينما كلف الإنسان الثعبان بضمان استمرارية الجماعة، ورعاية الفتاة ذات الشعر الذهبي. وحكاية "le poil du bon secours" حيث ترزق الملكة العاقر بثعبان بعد أن أبدت رغبة في ذلك، وحكاية "حسد زوجة الأب « la jalousie de la maratre حيث فتاة ترعى ثعبانا، هو الذي سيعيد إليها عينيها اللذين اقتلعتهما لها زوجة الأب بلحسه لهما[3].

---

(1) - Oumara- La régénération dans le conte berbère - pp.143 - 152.

(2) - أورده إلياد في سياق حديثه عن الثعبان باعتباره المثيل الحيواني للقمر، وبالتالي علاقته بالنساء والخصوبة لدى الكثير من الشعوب، حكاية جزائرية يستدل بها تحكي عن ثعبان انفلت من الحراسة، فافتض بكارة كل فتيات أحد البيوت (أنظر Mercea Eliade-traité d'histoire des religions-p. 148).

(3) - ثمة حكايات أخرى يتزوج فيها الثعبان من امرأة بشرية، مثل حكايتي bu sa imezzâgh المروية بأقّا(الجنوب)، (Amar azerm) المحكية بالقبايل، وفي الحقيقة، يتعلق الأمر بنفس الحكاية باختلافات طفيفة. ففي رواية الجنوب المغربي تتزوج فتاة من ثعبان algwmâd، وتنجب منه طفلا يتسم بخاصية السمع القوية، إذ له سبعة آذان. يتآمر الثعبان مع زوجته ضد أخيها لقتله، فيفشل بوسايمزّاغ مخططاتهما منقذا خاله من موت محقق عدة مرات، إذ يختبئ الثعبان في قربة الماء ليلدغ خال ابنه حين يعود من الرعي ظامئا في المرة الأولى فيكشفه ابنه، وفي المرة الثانية يختبئ في الجرة حيث السمن، وفي المرة الثالثة يلتف بغطاء من صوف وafaggu ينوي الخال غسله، غير أن ابنه هوي عليه بعصاه فقتله قبل أن يلدغ خاله، وعاد حاملا عظامه إلى أمه، هذه الأخيرة دست العظام في طعام أخيها، غير أن ابنها انتبه إلى الأمر فغير الأطعمة خلسة بحيث جعل أمه تتناول الطعام المسموم لتموت فورا. بعد ذلك رحل الطفل بوسايمزّاغ وخاله، وقبل أن ينفصلا في مفترق الطرق دله الفتى على شجرة taddagt قائلا: هذه الشجرة إذا رأيتها خضراء، فاعلم أنني لا زلت حيا، وإذا وجدتها ذابلة، فاعلم أني أصبت بمكروه، وإذا جفت وماتت، فمعنى ذلك أنني فارقت الحياة. وقد قاد الخال مصيره إلى الاشتغال عند رجل بشروط مجحفة ومستحيلة، لم يستطع الوفاء بها فمات من شدة الأرهاق في عمله. أما الفتى فقد عاد من رحلته إلى مفترق الطرق، ورآى أن الجانب الموالي للطريق التي سلكها خاله من الشجرة قد جف تماما، فتأكد من مماته. فسار في اتجاهه فالتحق بنفس الأسرة التي شغلته وبنفس الشروط، وتمكن بفضل ذكائه من التخلص من الرجل والعجوز التي معه، دون أن يخل بالشروط المتفق عليها (هذه الحكاية رواها مشكورا ذ. لحسن زهور الذي جمعها من منطقة تيزكي ريغن بين أقّا و إيمي وكادير). الرواية القبايلية لهذه الحكاية تعرف باسم âmar azerm، وخال الفتى âmar فيها يعوضه أخوه من زوج أمه الأول، قبل أن تصادف الثعبان في الغابة فتتزوج منه. أنظر Moulieras - légendes et contes merveilleux de la grande kabylie-pp. 317-326

# التصور الكوسمولوجي الأمازيغي للكون من خلال النسيج

## azettâ

يعتبر الغزل والنسيج من الاهتمامات الأساسية للمرأة الأمازيغية التقليدية، إذ كان لا يكاد يخلو بيت في شمال افريقيا من النول ولوازم غزل الصوف، ويسمى النول باسم أزطّا في كل المناطق الأمازيغوفونية، ويعتبر نولا عموديا بسيطا كما هو الحال في كل الحضارات المتوسطية، ويشتمل على قائمتين عارضتين "تيمنضوين" montants transversaux، ومسداتين (إيفگّيگن) ensouples تحملان ثقوبا إحداهما تقوم باللف enrouler والأخرى بالبسط derouler[1].

ورغم بساطة لوازم وأدوات النساجة، فقد أنتجت، ولا تزال المرأة تنتج بواسطتها أعمالا فنية رائعة من زرابي، وأغطية، وبرانس متميزة بأشكالها وزخارفها البديعة التي تتشابه رموزها في جل بلاد الأمازيغ.

وتعتبر النساجة نشاطا نسويا يتطلب مجموعة من العمليات والمراحل، فقبل النسج يتعين على المرأة تهيئ الصوف الذي تم جزه (تالوسي- تالاسا)، وغسله في البيت وفي النهر أو الينبوع، وتنقيته من مصالته، وتجفيفه، وحلجهaqercel، ثم تنفيشه، وتبييضه باستعمال نبات لهذا الغرض يسمى "تاغيغاشت"[2]. وبعد إعداد الصوف، تستعمل المرأة مغزلا (إيزضي) لغزله (تيلمي) حيث تتم تسدية النول taguri uzettâ بعد ذلك لبدء عملية النسج.

وجدير بالذكر أن هذه العمليات المترابطة والمتتالية التي تقوم بها النساجات (تيمزضاوين) تخضع لسلسلة من الطقوس والمحظورات المنطوية في طبيعتها الجوهرية على تصور كوسمولوجي عميق يجعل من النسيج عملا ذا بعد كوني، وسحري- ديني، يترجم رؤية للعالم، ولمكانة الانسان في الطبيعة، ويعكس الفكر الدوري pensée cyclique الأمازيغي التقليدي القائم على تجدد الخلق وتعاقب الأطوار، ويفسر الطابع السحري الذي

---

(1) - M. Akli.Haddadou -Guide de la langue et de la culture berbère -p. 161.

(2) لصبغ الصوف يتم استعمال نباتات أخرى كتاروبيا la garance لإضفاء اللون الأحمر عليه، و arjagnu«centaurée» للون الأصفر

يحظى به النسيج والنول، وعناصره، وأدواته المختلفة، من مغزل ومنفش وسداة وخيوط....

## 1. النسيج ونسق التواتر الدوري- التناظر بين النسيج والزراعة:

إن المزاوجة بين الأزبال وجلد الثعبان في ميث أصل النسيج الذي عرضناه في مقالنا السابق، وكلاهما رمز للتجدد والانبعاث، وتعاقب الأطوار لدورة (موت/ انبعاث)، يوضح أن المرأة (تاحيتوست)، وهي تستتسخ جلد الثعبان فوق كومة الأزبال إنما تنجز عملا جديدا يندرج في سياق التجدد الدوري لحياة الكون، والنسيج بهذا المعنى خلق نموذجي يحاكي نسق تواتر الأطوار الذي يحكم تصور الحياة في مختلف تجلياتها الحيوانية والنباتية والإنسانية.

إن الثعبان وهو يغير جلده سنويا يناظر الغطاء النباتي الذي يتجدد بدوره بشكل مماثل، وينتظمان معا داخل نفس النسق المذكور، وهو الأمر الذي يفسر التناظر القائم في الفكر الأمازيغي بين النسيج والزراعة، والذي أشار إليه أغلب الباحثين من قبيل Servier وBourdieu و Makilam وقبلهم جميعا Basset.

لقد سهل في الميث الانتقال من جلد الثعبان إلى الصوف الذي نسجت منه "تيتم" ما يحاكيه ويقلده، فكل من جلد الثعبان والصوف يتجددان دوريا، ويشتركان في كونهما ينفصلان عن سنادهما الحي (الثعبان، الكبش)، الأول طبيعيا بالانسلاخ (أسنسر)، والثاني ثقافيا بالجز (تالوسي)، ثم النسج الذي هو بمثابة محاكاة وإعادة انتاج ثقافية لنسق طبيعي، هو تعاقب الأطوار والتواتر الدوري والتجدد الكوني الطبيعي.

والصوف يشكل منطلق عملية النسج، وفي الآن ذاته نقطة تمفصل وتقارب النسج والزراعة، ذلك أن المتخيل الأمازيغي يؤسس علاقة مباشرة بين الحبوب والصوف تتمظهر من خلال تجليات ثقافية مختلفة، فعلى صعيد الميطولوجيا، تؤكد إحدى الميثات الأمازيغية هذه القرابة بين الدورة الزراعية ودورة النسيج انطلاقا من العلاقة بين الصوف (تاضوطّ) ومصدره (الخرفان- إيزامّارن) وطحين الحبوب( أورن- أكّرن). إنه ميث أصل الأكباش الذي يروي أن" الأم الأولى للعالم (إيمّاس ن دّونيت) كانت تطحن الحبوب بواسطة رحاها (تيسيرت)، ولما فرغت من ذلك مزجت الطحين بالماء، وفي ساعة متأخرة من الصباح أعدت العجين على شكل شاة، ولما كان سخام القدور عالقا بيديها، فقد نجم عنه أن اسودّ رأس الشاة، بينما ظل بقية جسمها أبيض. بعد ذلك وضعت الشاة المشكلة من العجين في النخالة المنثورة حول الرحى، والتي تم عزلها أثناء الطحن، فالتصقت النخالة بجسم الشاة، وتحولت إلى صوف.

وفي اليوم الموالي، مزجت الأم الأولى للعالم الطحين والماء مرة أخرى، للحصول على العجين الذي شكلته على هيئة كبش، اتخذت له قرونا لم تكن منتصبة نحوالأعلى لتفادي خدش الناس، بل جعلتها ملتوية في شكل لولبي حول الآذان، وفي الحظة التي كانت تتهيأ فيها لوضعه في النخالة، سمعت ثغاء الكبش الذي شكلته في الصباح، وقد دبت فيه الحياة بجانب كومة النخالة..وضعته الأم الأولى وقد اسود لونه كاملا في النخالة إلى جانب الشاة الأولى، وناولته الكسكس.

وفي اليوم الثالث شكلت كبشا آخر أبيض كليا من عجين القمح. وفي اليوم الرابع صنعت كبشا آخر أبيض، وفي اليوم الخامش صار لديها في النخالة أربعة خرفان حية، بينهما شاة سوداء الرأس وبيضاء الجسم. وأخرى بيضاء كلية، أما ما تبقى فكبش أبيض، وآخر أسود.."[1].

في هذا الميث، وبعد الطحن تترك الأم الأولى للعالم[2] عجينها يختمر لتنشأ فيه الحياة الجديدة، وتتولد منها الشياه والأكباش، مصدر الصوف بفضل تدخلها السحري الذي مكنها من تشكيلها كما تشكل النساجة منسوجها وزخارفه على النول، وتبعث فيه الحياة اعتمادا على نسق التواتر الدوري، ومبدأ انبعاث الحياة من الموت. ويعادل ترك العجين يختمر لتتجدد فيه الحياة ماتقوم به النساء بعد عملية جز الصوف وغسله في القبايل إذ "يتركنه لمدة خمسة أيام أو سبعة أيام ليخضع لعملية تحول، فلا يلمس، ولا يكشف عنه دون التعرض لخطر..إذ يقال" إنه ينضج" ويتنامى خلال هذه الفترة كالعجين الذي ينتفخ أثناء الاختمار، فالصوف بمقتضى ذلك ليس مادة مجردة من الحياة، بل إن له حياته التي تتحول وتغير من طبيعتها، فهو مقر لقوى حية[3]، فغسل الصوف بعد الجز، واستراحته تبدو كعمليات تهدف إلى تجديد الحياة فيه بعد أن تم انتزاعه من سناده الحي: الكبش.

إن الصوف بعد جزه، والحبوب بعد طحنها، تعتبر نهاية لطور قديم يجب أن يموت ليتيح ميلاد طور جديد، وهذا المبدأ هو ما وظفته أم العالم، وهو ما توظفه النساء النساجات إذ يبعثن في الصوف المفصول عن سناده الحياة أثناء إعداده لنسجه بواسطة طقوس إعدادية، فارتباط الصوف بالحبوب يتأتى من التناظر القائم بين النسيج والزراعة، والمستند إلى التجدد الكوني ودورة (حياة- موت- تجدد الميلاد)،

(1) - Frobenius - Contes kabyles - pp. 42-45.

(2) - الأم الاولى للعالم هي شخصية ميثية واسعة الحضور في الميثولوجيا الأمازيغية بالقبايل، وبمناطق الجنوب بالمغرب أيضا حيث وقفت في نصوص جمعتها شخصيا على إشارات إليها، وسأفرد لها بحثا خاصا في مؤلف آخر يندرج في نفس السياق.

(3) Makilam - La magie des femmes kabyles et líunité de la société traditionnelle - p. 100.

وهذه القرابة بين الطحين/ الحبوب، والصوف/ النسج، قد انعكست على اللغة الأمازيغية التي خصصت جذرا لغويا واحدا للدلالة على معنيي" نسج وطحن"، إذ نقول: طحن القمح : izdâ irden ، ونسج الصوف: izdâ tadûtt.

عدا هذه القرابة اللغوية، فإن بين النبات عموما والصوف تماثلا يشير إليه أحد الألغاز الأمازيغية عن الصوف tadûtt بعبارة temmeghi ur tezgzaw، لأنه يقترن بالإنبات، ويستعمل فعل (إيفسا) للدلالة على إسبال الزرع، ونفش الصوف أيضا.

وليس من قبيل الصدفة أيضا أن يماثل النسيج في إحدى الأحاجي الأمازيغية بكومة من الحبوب في دهليز البيت، إذا التقطت منها حبة واحدة بدت للعيان[1] ya wgudi n irden gh ughgwmmi nnun, igh gis ittyasay yan waqqa idher.

لقد لاحظ الباحثون أن للنسيج في الفكر الأمازيغي بنية مشابهة تماما لبنية الدورة الزراعية، فإذا اختزلناهما إلى أقوى فتراتهما، فإن تركيب النول يرتبط بافتتاح الحرث (تايرزا) وبتجدد الميلاد وخلق الحياة، ويرتبط انتزاع النسيج tissu بالحصاد (تامگرا) والموت، فالعلاقة بين افتتاح الحرث، وبدء تسدية النول، تتضح من خلال مجموعة من المعطيات والطقوس والمحظورات، منها أن نفس الفعل «'ger'» يستعمل في سياق الحرث، فيقال: iger amud بمعنى زرع البذور، ويوظف في سياق النسج والحياكة، فيقال: azêttâ iger، للدلالة على تسدية النول، وفي الأطلس الكبير (تلوات) تعني عبارة tawit tasegwrt ad إما أن تحرث، أو تنسج، حسب سياق المخاطب، وخيط الصوف الذي يتم مده بين المسداتين ifeggigen يعادل الثلم الأول في الحقل، لذا يسمى الصف أو الخط الأول rang من خيوط النسيج باسم tasegwrt n uzetta ، بينما يسمى الثلم sillon الأول من الأرض بتسمية tasegwrt n wakal[2]، وفي القبايل يسمى خيط اللحمة باسم "أضراف"، وهو يتقارب مع تسمية الثلم في الحقل بلفظة "أضرف"[3]، ومن المحظورات الدالة على القرابة بين النشاطين أنه يستقبح جدا في الأطلس الكبير الجمع بين نولين في بيت واحد، لأن ذلك يؤدي إلى موت الزوجة، وزواج الرجل من أخرى، مثلما يستقبح الجمع بين محراثين في

(1) - littérature amazighe - IRCAM - p. 185.
(2) - Yvonnes Semana - Tissage dans le haut Atlas Marocain , pp. 60 - 64.
(3) – في فيكيك figuig يسمى الثلم sillon في الحقل بamzizzel، وهو الاسم ذاته الذي يطلق على أحد المكونات التي تدخل في تركيبة النول في الأطلس المتوسط، وهويعبره أفقيا بتواز مع أغانيم إلى جانب عناصر اخرى مثل asenli و taghwda و afeggag و timendwin.

نفس الحقل[1]. وهو الأمر ذاته الذي نقف عليه في القبايل، إذ فضلا عن استهجان الجمع بين نولين تحت سقف واحد، وبين محراثين في نفس الحقل، يتشاءم أيضا من الجمع بين زيجتين في نفس القرية، كما يخشى من حدوث حالتي ولادة في نفس الوقت[2].

على مستوى الطقوس يلاحظ الدارسون أن العطايا التي تقدم في افتتاح الحرث ببلاد الأمازيغ، هي نفسها التي تقدم بمناسبة تسدية النول، ففي سوس (إيسافّن) مثلا يتم توزيع المكسرات في المناسبتين، كما يتم توزيع مايعرف باسم" لبسيس" يوم انتزاع المنسوج ويوم الحصاد. وفي تلوات يتم تقديم منسفة isggwi أو سلة taryalt للأطفال، وبها بيض ورمان وحبات التين، بمناسبة افتتاح الحرث والنسج معا أيضا[3]، وبالقبايل تحضر النساجة عشية التسدية غربالا تضع فيه حاجياتها من صوف مغزول وملح ووتدين، والأحزمة التي تستخدم في صنع (tisugra)les chainettes.. ويماثله غربال آخر يهيئ بمناسبة افتتاح الحرث[4]، وفي لقبايل دائما تضع النساجة بعد اختتام تسدية النول بعض قطع الرغيف قرب طرفي المسداة السفلى، ويقابل هذا الإجراء العطية التي توضع على المحراث حين يخط الثلم الأول في الحقل خلال عملية الحرث[5].

وكما ترتبط التسدية بالحرث، يرتبط انتزاع القماش بالحصاد، لذا تقدم في المناسبتين أيضا نفس العطايا كما رأينا بالنسبة لتقديم "لبسيس" في إيسافن، وكما هوالشأن في القبايل، وبالضبط بمنطقة ( دراع الميزان) أيضا، حيث تعد رية البيت في اليوم الذي يقطع فيه النسيج نفس الطبق الذي تعده لبدء الحصاد، أي طبق abazin تقتسمه مع جيرانها[6]. ونهاية النسيج كالحصاد (نهاية دورة البذور) ترتبط بموت ونهاية طور cycle، لذا يتخذ طابعا شبه جنائزي[7]، وترافقه طقوس ومحظورات خاصة، ففي هذه اللحظة أي tukksa n uzeta يعتقد في سوس بأن من طرق الباب سيصاب بأذى أو مرض râtt yagh kra، ومن اقتحمه سيموت wanna d ikcemn ra ymmet.

---

(1) - Semana - pp. 60-64.
(2) - Servier - p. 235.
(3) - ibidem.
(4) - Makilam - p. 110
(5) - Servier - tradition et civilisation berbères -p. 233.

ومن المؤشرات الأخرى الدالة في القبايل على القرابة بين النسج والحرث، أنه أثناء تسدية نول أو بدء الحرث يمنع إخراج النار او الجمر، كما يتوجب على المرأة أن تمتنع عن عقد وربط شعرها أمام النول أو أثناء مرافقة زوجها إلى الحقل يوم بدء عملية الحرث.

(6) - Servier - pp. 340-341

(7) – يقال في المغرب بعد الحصاد immut iger، وترتبط بالضمة tadla الأخيرة من السنابل في الحقل بعد الحصاد المسماة tawnza n iger او takyudt n iger او tislit n iger، طقوس خاصة توحي بالحداد، والموت، ففي goundafa مثلا، إذا قطعها الحاصد يقول akk ighem rebbi ay iger inu, ad agh isselkem rebbi d win imal، وهي عبارة للترحم على الميت، ويرى لاووست أن الحصاد يتصور كموت لروح الحقل والحبوب التي تستوعى كمخلوقات حية مثل النول azêttâ.

وعملية قطع النسيج يقصى منها الرجال في كل شمال افريقيا تقريبا، وتتم يدويا من قبل النساجات بدون استعمال أداة حديدية[1]، وذلك برشه بالماء في سوس[2] والقبايل معا على سبيل الاستسقاء الذي يراد منه طلب الانبعاث للنول، مثلما تؤدى طقوس الاستمطار بعد الحصاد بغية استدعاء مطر السماء للحقل المحصود الذي بات في حالة جفاف عقيم.

ومثلما يتناظر النسيج والزراعة، فإنه يرتبط بقرابة أخرى مع الزواج والإنجاب في الفكر الامازيغي، ونلمس تجليات هذه القرابة في طقوس ومعتقدات متعددة أيضا، وقد سبقت الإشارة إلى الاعتقاد القاضي بكون الجمع بين نولين يؤدي إلى زواج الرجل من امرأة ثانية في تلوات، ويعززه حظر تركيب نسيجين في غرفة واحدة، أو إجراء تسديتين في نفس اليوم داخل نفس الأسرة بالقبايل، وهو المحظور الذي ينسحب أيضا على زواج شخصين تحت سقف واحد[3]، الأمر الذي يوحي بالتناظر بين النول azettâ والزوجة في البيت، وهو ما تؤكده معاملة النول كما تعامل العروس[4]، إذ تعمد النساء في القبايل إلى عقد غطاء الرأس على النول في اللحظة التي يتخطى فيها باب البيت كالعروس[5].

وفي سوس يقال إن من دخل عليه azettâ في بيته سيموت wann f ikcem uzetta ra ymmet، لذا يتم إخراج كل من في البيت، ونفس الشيئ ينسحب على العروس، إذ يتم إخلاء البيت قبل ولوجها في imejjad[6] ونفوسة بليبيا. كما أنه بالقبايل حينما تنقل النساجة السداة la chaine إلى بيتها لا تتبعها أية امرأة خوفا من الترمل، وينطبق نفس هذا المحظور على

---

(1) - بخصوص القبايل أنظر بورديو Sens pratique p. 410 . وفي سوس تقول النساجات حين يقطعن المنسوج يدويا : nessinf kwn i uzzal, nessuter awn ad agh tessinfem itemêzla لقد جنبناك الحديد، فقنا من النار. فالأدوات الحديدية ترتبط غالبا بالجفاف والعقم والموت، لذا تتفادى في هذا الموقف، ويستعاض عنها بالرش بالماء المخصب لتحقيق البعث والتجدد، بدليل ان النساء في سوس إذا قطعن المنسوج، فإنهن يحرصن على ترك ثلاثة خيوط في النول، كأنها ستكون منطلق النسيج القادم المتجدد، وكما يتم ترك ثلاث حبات من شعير في السنابل tizelfin أثناء تقشيرها لأكلها خضراء في سوس، وتسمى taghamt n tudefin نصيب النمل.

(2) - تقول النساء بعد رش النسيج في سوس: سقيتك يا أدوات النسج في الدنيا، فاسقيني في الآخرة sswighkwn gh ddunit, dâlbgh aw awan ad yi tessum gh lixert . وهي نفس العبارة التي يتم النطق بها في القبايل حسب laoust- chantreaux حيث ذكرت في كتابها kabylie: coté femmes - p 79 . أن النساء في القبايل وبعد أن يعمدن إلى لحس المندف ayazîl كطريقة لرشه برسم الاستسقاء، فيقلن: لقد سقيتك في هذا العالم، فاسقني في العالم الآخر.

(3) - Makilam - pp. 118-119.

(4) - نظرا لارتباطها بنسق التجدد والخصوبة تحضر أدوات النسج من مندف، ومسداة، ومغزل وغيرها في احتفالات الأعراس لدى الأمازيغ، ففي إيحاحان تحمل العروس من بين أغراضها إلى بيت عريسها منافش iqqercalen . وفي أيت باها بسوس وأثناء تخضيب العروس ليلة الحناء يتم وضع أرجلها على المسداتين ifeggigen، وإذا أرادت النساء الوقوف على العروس أن تسبق إلى ذلك لأن تأخرها في القيام هو فأل سيئ ينبئ بسوء أحوال السنة فلاحيا.

(5) - servier - p. 235.

(6) - في القبايل يستدعي ادخال مسداتين جديدتين إلى البيت لأول مرة أن تضحي المرأة على عتبة البيت بدجاجة وتشرب المسداتين بدمها، لأن الداخل الجديد يجب أن يؤدى عنه بحياة لدرء خطر موت أحد افراد الأسرة (انظر Makilam p 128 ).

العروس التي تجتاز عتبة باب بيت الزوجية لأول مرة ذلك أن اتباعها له عواقب سلبية على حياتها الزوجية وخصوبتها(1).

إن النسج يشترك مع الحرث والزواج في كون بدء هذه العمليات ينطلق دائما من فعل خطير يتمثل في ملاقاة أومزاوجة وربط وتوحيد الأضداد، فتلاقي الخيوط وتقاطعها croisement أثناء النسج يعتبر لحظة حاسمة لعملية توحيد الأضداد التي ينتج عنها خلق أرواح، وبالتالي خلق الحياة، فالمرأة تعيد انتاج المبدأ الكوني لفكر الخلق الدوري وفق دورة التوالد البشري، وتبعا لمعطيات العالم الأرضي، ولذلك يعبر عن عقد القران في الزواج بنفس الفعل الذي يدل على ملا قاة وتقاطع الخيوط في النسج بسوس، وهو izzger إذ يقال: izzger i wzetta لاقى الخيوط croiser، ودس خيط اللحمة أفقيا بين خيوط السدى. وizzger tislit : عقد القران على العروس. ويقال في القبايل عن علاقة غرامية ابتدأت: iger uzetta، ويقال عن الرجل إذا افتض بكارة فتاة، و يفرض عليه عادة الزواج منها: من بدأ نسيجا وجب أن يتمه"(2).

فالنساجة خلال الإنجاز التقني للنسيج تقرن بين روحي السداة، وذلك بمزاوجة وملاقاة الشريطين العريضين للمنسوج deux nappes لتوحيد خيوطهما بخيط اللحمة، وتحاكي بذلك الزواج البشري، فيكون إنجازها خلقا معادلا لإنجاب بشري، لذلك ينظر إلى من بدأت النسج في سوس كما لو رزقت بطفل، تذهب النساء لزيارتها حاملات هدايا zund igh dars ilil warraw, ar as ttawint tukrisin d izuden، والشأن نفسه نجده في القبايل، حيث أنه بمجرد أن تدخل النساجة السداة إلى بيتها، تتقدم إليها النساء بالتهاني والتبريك بنفس الصيغ والتعابير التي تتلفظ بها بمناسبة ميلاد طفل أو بمناسبة زواج(3)، فرمزية النسج هي نفسها رمزية الأعراس والحرث التي توظف الخصوبة الأبدية من وجهة نظر تعاقبية.

ومما يؤكد العلاقة بين النسج والإنجاب أيضا، أنه في سوس يمنع على المرأة الحامل حضور عملية إقامة السداة tiguri uzettâ خشية الإجهاض، بينما تنصح المرأة العاقر في تاكموت حسب مصطفى أخميس أن تنام مع مندف ( peigne à carde - tasêkka بين

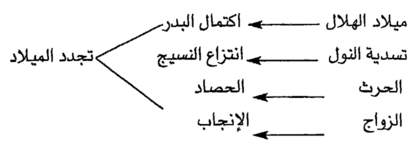
(1) - Makilam - p. 113.
(2) - T. Yacine - Voleurs de feu - pp. 133 - 134.
(3) - Makilam - p. 114.

ساقيها[1]، وفي أنزي تحديدا، يعد نسج قطعة صغيرة من صوف بين ساقيها، من الطقوس التي يتعين على العروس أداءها. وفي القبايل يوضع فوق رأس العروس الجديدة التي يجب أن تغزله، وهي واقفة. والقابلة تنسج بين ساقي الأم المقبلة future mère منفرجين قطعة صغيرة من النسيج ثم تقطعه وترميه في النار لتتبخر به، فهذا الطقس يؤكد حسب ماكيلام كون النسيج يعتبر بمثابة فعل خلق مماثل للإنجاب الإنساني الذي هوخلق يتم في بطن المرأة كالنسيج[2].

إن عملية النسج إذن هي عملية خلق للحياة، لذلك فالفكر الأمازيغي يوحد بين تطور دورة نسج الصوف (من التسدية إلى انتزاع المنسوج)، ودورة حياة الإنسان عبر الزواج والإنجاب، والدورة الزراعية (دورة حياة الأرض من الحرث على الحصاد)، فالنسيج نفسه له روحه كالحقل، ويتمتع بوجود حي مستقل، وموته المتمثل بقطع المنسوج، وانتزاعه يشكل بدوره ولادة جديدة تبعا لمبدأ التواتر الدوري، وتجدد الميلاد، فالنسيج ينتهي حينما لا يعود بالإمكان ملاقاة ومقاطعة الخيوط croisement de fils، إذ تقطعه النساجة متلفظة بصيغة التبريك التي تتلفظ بها القابلة، وهي تقطع حبل سرة الوليد الجديد، وتردد النساء عقب ذلك "حياة النسيج وصلت إلى نهايتها، لا حياة أفراد العائلة"، وهي صيغة تبين إلى أي حد ترتبط حياة النسيج بحياة الإنسان[3]. فهي انعكاس لها على كل المستويات، فالنسيج يتصور على أنه يولد، وينمو، ويشيخ، ويموت، ففي سوس(طاطا) يقال عن النسيج إذا اكتملت خيوطه، وكان لا يزال في حاجة إلى إضافة خيوط أخرى: إنه شاخ yusser uzettâ.

إن الفكر الأمازيغي يستوعي النسيج كالحقل iger يتم بذره، فينمو زرعه ليفرغ بعد ذلك من منتوجه عبر قطعه في عملية الحصاد، إذ ثمة تناسب بين دورة cycle النسيج، ودورة البذور amud–ifsan، ودورة الشخص[4]، ولذا خيوطه تستوعى كالحبوب والبذور وتماهى بصيرورة الولادة والانبعاث، وهو ما يشهد عليه اللغز السوسي المشار إليه أعلاه، ولهذا السبب أيضا يتم في القبايل اختيار يوم واحد لافتتاح الحرث، والاحتفال بعرس أو تسدية نول، وهو يوم ميلاد الهلال، إذ يعتقد أن الزواج المعقود يكون سعيدا، والنسيج سويا، والسنابل وفيرة في الأثلام مكثفة كالصوف على النول خلال هذه الفترة[5]، فافتتاح النسيج مقترنا بميلاد الهلال يجعله ينمو ويكبر مثلما ينمو الهلال، لكن إذا كان القمر متناقصا decroissant فإن النسيج سيسير في اتجاه التقلص. إن نمو النسيج يرتبط بطاقات القمر، ويتحقق على شاكلة وصورة تطوره.

(1) - M. Akhmisse - p. 58.
(2) - idem - p. 127.
(3) - Makilam ñ p. 126.
(4) - P. Bourdieu - Sens pratique - p. 432.
(5) - J. Servier -Traditions et civilisations berbères - p. 162.




## 2 - النول والحياة والتجسيد الكوني:

إن هذا التناظر القائم بين الزراعة والنسيج والزواج والولادة المتسائلة كلها داخل نسق الخصوبة والتواتر الدوري، يجد تجسيدا رمزيا له أيضا في الرواية التي دونتها تاسعديت ياسين لميث أصل النسيج، والتي تعزوه إلى محاكاة المطر[1] تزاوج السماء والأرض[2]، فالنسيج من هذا المنطلق يخلق من الصوف عملا ذا بعد كوني، وينتج الحياة بتحقيقه طقوسيا للوحدة الكونية، أي وحدة السماء والأرض في مجملها، ويتأكد ذلك إذا علمنا أنه بالقبايل والأطلس الكبير تسمى المسداة السفلى بمسداة الأرض: ifeggig n temurt في القبايل، و ifeggig n wakal في الأطلس الكبير (تلوات)، بينما تسمى المسداة العليا بمسداة السماء: ifeggig n igenni في القبايل، أو ifeggig n igenna في الأطلس الكبير، وربط المسداتين يعتبر زواجا بين الأرض والسماء مما يشكل ولادة كونية، لذا فهو يمثل رمزيا اتصال الرجل بالمرأة في الزواج مما يفسر تناظره أيضا مع الزواج " فالمسداة السفلى ترمز للمرأة والعليا للرجل، والنسيج نفسه يتم بين السماء والأرض ger igenni d temurt كالفعل الجنسي[3].

وبين السماء التي تمثلها المسداة العلوية والأرض التي تمثلها المسداة السفلى[4]توجد خيوط السداة التي هي بمثابة أرواح لها...فالسداة ustu-idd واللحمة ulman (fils de trame) تصير حين تتقاطع حيوات timddurin، وهي جمع لكلمة tameddurt التي تعني بالأمازيغية الحياة من فعل idder، فكل خيط يتقاطع مع آخر يعتقد بأن له روحه الخاصة[5]. والصوف ذاته يقال عنه في أيت واوزكيت إنه عطية السماء tadûtt tega tikki n igenwan، ولا شك أن في ذلك إحالة على إحدى الميثات التي تفسر

(1) – أنظر المقال السابق حول الثعبان في الميث الأمازيغي.

(2) – أنظر مقالنا السابق حول تاسليت أونزار.

(3) T. Yacine - Voleurs de feu - p. 133.

(4) – مما يعزز الارتباط بين المسداة السفلى والأرض أنه في سوس (ايبركاك) مثلا لا تتم التسدية إلا على الأرض مباشرة ar ggaren midden azetta f wakal فلا يقام النول إلافي المكان الذي لا بلاط فيه، إذ ينبغي أن تتصل المسداة ifeggig السفلى بالأرض دون أن يكون بينهما حائل ولو من اسمنت، أو رخام أو ما يشبهه.

(5) - Servier - tradition et civilisation berbères - p. 233.

أصل النسيج في سوس، فقد أورد مصطفى أخميس ميثا متداولا في tagemmut بطاطا يروي " أن السجاد عطية من السماء، ذلك أن طائرا، وهو ملك النسور، وبعد أن حلق في الأعالي، سمح بسقوط قطعة من سجادة ذات رونق، وألوان، وزخارف لم يعرف لها مثيل، فأثارت اهتمام نساجات تاكمّوت اللواتي رأين فيها عطية من السماء، وطالع يمن، وعلامة فأل حسن، فاستلهمن منها أعمالهن"[1]، ولعله يحيل أيضا على الاعتقاد السائد بتلوات بكون الآلات التي منها صنع أول نول azetta كانت من ذهب uregh وأنها نزلت من السماء[2]، وربما هذا ما يستحضره البيت الشعري القديم القائل: . iga luregh ifeggig ifka nnûr i wakal

إن النول azettâ إذن، وهو يخلق الحياة، ويمثل اتصال السماء بالأرض، لا يرمز للكون، بل يمثل فعلا الماكروكوسم (الكون الأكبر)، ويعتبر بذاته عالما له أعلاه وأسفله، و شرقه وغربه، سماؤه وأرضه. إنه يمثل كل وحدة حية من إنسان وحيوان ونبات "والنساجة حين تنسج لحمة هذا الكون (النول) تخلق منتوجا جديرا بتجدد كوني"[3].

هذا الخلق الروحي والسحري يجعل النساجة تؤثر على المادة بفضل ممارساتها الطقوسية التي تبعث فيها الحياة، ولذلك يحاط النسيج بمحظورات وطقوس عديدة، ويحتل أهمية عظمى في الفكر الأمازيغي التقليدي، ويعتبر في تصورهم صورة مختزلة للعالم أو كونا مصغرا، ولذا يعتقدون بسطوته الكبيرة إلى حد أنه إذا أقسم شخص أو أدى يمينا باسمه مقبول ولا رجعة فيه[4] "، فهو يتعامل معه كمخلوق حي، حتى أن للمسداة ifeggig عيون allen وألسنة ilsawn[5]، لذا تخصه النساجات في سوس بوجبة خاصة من الطعام حين يبرحنه لتناول غذائهن أو عشائهن ar as ffalent temzdawin tiremt nes igh ra d ddunt ad ccint، وتكون عبارة عن خيطي لحمة غير مندوفين.

ومحيط سداته يعتبر طابو، فإذا طورد شخص فإنه يمكن له الاحتماء به في القبايل، واللوذ به فلا تنتهك حرمته"[6]، وتشير أبيات مأثورة قديمة في سوس إلى هذا التجسيد الكوني للنسيج :

---

(1) - Mustapha Akhmisse - croyances et medecines berbères - tagmut - p. 59.

(2) - Yvonnes Semana- tissage dans le haut atlas marocain - pp. 60-64.

نجد في الحكايات الأمازيغية بالقبايل إشارة إلى موتيف مسداتي الذهب ifeggagen wuregh الذي ترى Lacoste-Dujardin أنه يترجم التقديرالأنوثي للنسج ولأهميته، حيث تعد ifeggagen wurgh في بعض الحكايات ضالة البطلة، ومطلبها الأساسي. أنظر Conte Kabyle – p 293.

(3) - Makilam - p. 128.

(4) – تقسم النساء في سوس بالنول azetta فيقلن : "واحقّ لخلق اد waheqq lxlq ad" كما يقسمن به في القبايل فيقلن waheqq imxluq agi bu sebâ rrwah.

(5) - انظر مجلة tifawt عدد 2- يونيو- يوليوز 1994 - مقال tadûtt zi tlasa ar asettâ لرابحة عبد لمالكي- ص ص 14- 15

(5) - Makilam - p. 117.

الكون/ الدنيا نول والأيام خيوط ddunit tga uzettâ, gin wussan ifalan

متى شاء الله قطعها قبل أن تكتمل ass nna yra rebbi bbint ur asn kemmeln

كما تشير إليه الأهازيج التي يتم ترديدها في النسج بمزاب والتي يرد فيها أن"هذا العالم مثل مسداة مكسوة بالسدى، السفلى لابسة رداءها، والعليا عارية، وهما في النهاية تشيخان"[1].

إن المرأة تنجز في إطار خشبي كتلة من الخيوط، وتنفخ فيها الحياة، لذا فإنها لا تنسج خيوطا بسيطة، بل إنها تنسج الحياة على صورة حياتها هي، وقد أشرنا إلى أن تقاطع اللحمة tilmi وخيوط السدى idd يسمى timeddurin أي الحيوات، ففي قبائل زمور وأيت واوزكيت على الأقل، على حد علمي، حين تنهي النساجة التسدية تأخذ خيوط السدى idd فتضربها بأعواد القصب ighanimen التي تسمى أيضا "الروح" [2] لتثبت فيهاالحياة. فالخيوط ليست انتاجا تقنيا بسيطا، بل هي مقر لأرواح النسيج. و" خيط السدى ilni [3] يمتلك قيمة رمزية عالية لأنه يمثل الروح في النول. ويأوي قوة كبرى مطقسنة ritualisé ، فهو يغدو هو نفسه حياة.. وفي التصور الديني الأمازيغي الحياة خيط ينبسط se deroule[4]، فهو يمثل مصير كل واحد، وانقطاعه يعتبر موتا[5]، ولهذا يعتبر خطيرا جدا أن تقيس به شخصا.."[6]، ومن الأدعية بالموت على شخص في سوس أن يقال له aybbi rebbi idd nek (ليقطع الله خيط سداك)، كما يقال في الأطلس المتوسط [7] عن الميت ikkes rebbi azettâ nes ، بمعنى قطع الله خيوط نسيجه، وانتزع المنسوج، لأن انتزاعه tukksa ، يمثل لحظة موت له.

وبما هي ممثلة للحياة، ومقر لأرواح النسيج " فإنه يمنع في القبايل إخراج الخيوط لتزويد بيت آخر بها، إذ يعتقد أنها تحمل أثر روح الشخص الذي اشتغل عليها، لذلك لا تستعمل إلا في النسيج، وداخل الإطار العائلي الذي تم فيه الاشتغال عليها"[8].

---

(1) - A.Lounes - Onthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh- p. 402.

(2) – مايسمى في أزطّا بالروح يعرف أيضا باغندج aghendj حسب لاووست في الاطلس المتوسط وهو تقاطع الشريطين العريضين للنسيج nappes de chaines- على النول. انظر Laoust- cours du berbère Marocain- dialectes du Maroc central- p. 284

(3) – يعرف خيط السدى في الأمازيغية بـilni-inlli- idd - ustu حسب المناطق. أما الغليظ منه فيسمى ighrisen.

(4) – يقال في سوس(اشتوكن) الحياة أو العمر خيط tudert tega ifulu / le 3mer iga ifulu .

(5) – في حكاية قبايلية معنونة بعروس الشمس من تدوين الراحل مولود معمري في Bordas- Paris- 1980- contes berbères de Kabylie تمثل حياة جني يختطف العرائس بشعرة داخل بيضة يحتازها بطل الحكاية ، وحينما يقطعها يموت الجني.

(6) - N. Plantade - la guerre des femmes en Algérie p. 40.

(7) - Miloud Taifi - Dictionnaire tamazight - francais - p. 794.

(8) - Makilam - p. 103.

وفي سوس إذا تم جلب الصوف، وخيط السدى من خارج البيت berra n tegmmi، فإن صاحبة البيت تأخذ طرف idd فتحرقه، وتحرق طرف اللحمة ixef n tilmi، وإحراق الأطراف فيها هو قضاء على ما يمكن أن تحمله من خطورة لحياة النول، ولأهل البيت.

وفي القبايل ذكرت ماكيلام أنه ليس هناك أسوأ لدى القبايليين من أن يشعر أحدهم بأن خيطا من ثوبه ينقصه، إذ يمكن أن يستعمل في السحر والرقي ل"قطع حياته"، ف"سحب أو استلال خيط من ثوب يعادل أخذ جزء من حياة الشخص الذي ارتداه" [1].

فإذا كانت الأيام خيوط gan ussan ifalan كما أوضح البيتان الشعريان السوسيان السابقان، فكل خيط ينتزع من ثوب الشخص يعتبر بمثابة اقتطاع يوم من حياته، وبالتالي التعجيل بموته، ولعل ما يؤكد ذلك حظر خياطة الثوب على شخص حي، وهو يلبسه، إذ يعتقد في سوس أن كل عقدة خيط تنقص من الحياة يوما.

وعملية انتزاع الخيط لها فعل خاص بالأمازيغية هو issef[2]، وبين هذا الفعل ولفظة ass أي "اليوم" علاقة مباشرة، إذا علمنا أن من المناطق الأمازيغية من تنطقه assf بالفاء في آخره، وتجمعه على ussfan. ولاووست يعتقد أن صيغة assf تعتبر خاصة بلهجة بعض مناطق سوس[3]، غير أن هذه الصيغة تتداول أيضا في لهجة غدامس بليبيا (assf) وتجمع على assfiwn حسب بيدير حماد زايد الذي اعتبر هذه الصيغة هي الأصل، بحيث أنه في بقية اللهجات إنما تم إدغام الفاء في السين المضعفة[4]، ويعزز هذا الافتراض أنه حتى في المناطق التي لاتنطق assef بسوس، تستعمل كلمة "assef an" للدلالة على أول أمس[5].

وإذا ما انطلقنا من هذا المعطى اللغوي، فيمكن الافتراض أن المتخيل الأمازيغي تصور كل يوم بمثابة خيط يستل من نسيج الحياة، ولذلك فالمرأة، وهي تنسج وتغزل، فإنها تخلق الحياة، وتتحكم بالتالي في الزمن والمصير، ولهذا السبب يعد أمرا مشؤوما أن يتخطى أحد خيوط السدى، أو يعبرها[6] في كل المناطق الأمازيغية التي يمارس فيها النسج، فإذا عبره حيوان من قبيل الدجاج فيعتقد في سوس والقبايل أيضا أنه سيموت، لذا يجب ذبحه، كما "أن مرورالطفل الرضيع عبر السداة، أو من الفضاء الواقع فوق مسداته العليا، يجعله

(1) - Makilam - p. 158.

(2) - يقال في سوس issef ifili اي انتزع الخيط واستله من القماش.

(3) - E.Laoust - mots et choses berbères - p. 181.

(4) - Idir hmad zayd - awal d ifeggagen- Revue : izen amazigh - N: 05 - Tizi uzzu.

(5) - كلمة assfan مركبة من assef اليوم، و an وهي قرينة إشارية إلى البعد، ضدها القرينة اللفظية المشيرة للقرب ad.

(6) - يقال في سوس ur ifulki ad tezgert azettâ. ويحكى في القبايل أن حمارا انجذب إلى طعام تركته نساجة خلف نسيجها فمرر رأسه عبر السداة فأتلفها، فقامت المرأة المسؤولة بدفعه نحو واد فقتلته، لذلك يعبر منذئذ عن أمر لا رجعة عنه : لقد عبر الحمار النسيج izger ughyul azettâ.

عرضة مرض أو حادثة، ويعرقل الإنجاز السريع المأمول للنسيج"[1]، لأنه يتدخل ويحدث خللا في ثيار الخلق والحياة المتدفق فيه، فينجم عنه العقم أو الموت، كما أن تعطل وعدم اكتمال خيوط النسيج annegzu n uzettâ يعتبر نذير شؤم لأنه يوحي بالموت، وانقطاع الحياة، وسوء المصير، وكما يعبر عن النسيج المتعطل لعدم اكتمال خيوطه بعبارة innegza uzettâ، يقال في الأطلس المتوسط عن المتوفي قبل الأوان : nnegwzan as ussan.

ويعتقد بسوس أنه إذا لم تتصل اللحمة tilmi بمثيلتها في النسيج، فتشكل بينهما حيز صغير خال، فيعتقد بأن الأسرة ستفقد أحد أفرادها من الصغار، وإن كان الفراغ كبيرا ستفقد فردا كبيرا[2]، وفي جبل نفوسة بليبيا يحظر قطع السداة في وجود طفل رضيع لم يبلغ سنة كاملة لأن ذلك يقصر عمره[3]، وبنفس المنطق (التشاؤم والتهيب من لعنة قطع النسيج) نفهم الدعاء بالسوء imprecation[4] في الاطلس المتوسط بعبارة ad izenngza rebbi azettâ nec أي أعاق الله نسيجك [5]. وهذا كله يؤكد اقتران حياة النسيج بحياة الحيوان والإنسان، لذلك فإن كل حركة لها أثر على حياته، ونفس الأثر ينعكس تبعا لذلك على حياة الشخص والحيوان.

وكما سبق أن قلنا أن الكلام ينظر إليه كتيار حي لا يجوز قطعه في دراستنا السابقة عن السلطة والكلام والمرأة، فإننا لمسنا أيضا أن الشأن ذاته ينطبق على خيط النسيج، لذا ينظر إلى الكلام awal، وبالتالي الحكي لنفس الاعتبارات كما لو أنه خيط، وهذا الامر يفسر لماذا تضع المرأة خيطا على لسانها في نفوسة أثناء سرد الحكايات[6]، مثلما يضع الشخص قطعة خيط على رأسه مع قليل من الملح في القبايل حين يدخل إلى غرفة يتم فيها انتزاع منسوج، وهي مرحلة رهيبة تقترن بالموت[7]. وهو ما يفسر الاقتران بين الحكي والخيط في بعض الافتتاحيات التي تستهل بها عملية سرد الحكايات بالقبايل، " فإلى غاية يومنا هذا تعرض المرويات الميثية للأدب الشفوي، وتجري كخيط كبة صوف. لذا يجب

(1) - Makilam- p. 120.

(2) - igh ur tlkem tilmi ultmas gh uzettâ, flnt yan imik, ar ttinin is ra ymmet yan gh takat, igh imeqqur ra ymmet wad imeqquren, igh imezzî, ra ymmet wad imezzîn.

(3) - سعاد اسعاد أحمد بويرنوسة- طقوس الحمل والولادة في جبل نفوسة - مقال نشر بموقع تاوالت www.tawalt.com الثقافي الليبي.

(4) - في الأبيات الشعرية القديمة التالية بالقبايل يتم التعبير عن سوء الحال والعاقبة بتعطل النسيج: amn agh a tijiratin
azettâ inu innezga
ger ifeggagen iâwweq

(5) - بمعنى أحبط الله عملك أو أفشل مشروعك.. انظر معجم ميلود الطايفي ص. 794 Dictionnaire tamazight - francais

(6) - انظرمقالات الأخت أسيل حول الحكايات الأمازيغية بنفوسة بليبيا منشورة في موقع تاوالت المذكور أعلاه.

(7) - Makilam p. 125.

أن تفتتح كل حكاية ضرورة بالصيغة السحرية التالية: لتكن حكايتي جميلة، تجري وتتوالى كخط طويل[1] (أسارو)"[2]، والصيغة بالأمازيغية هي: macahu, rebbi att isselhu, att yeg amzun d asaru، وهو ما يمكننا من فهم عبارة و ttemi nes aya n urd ttemi n ussan inu (تلك نهايتها(أي الحكاية) وليست خاتمة أيامي) التي يختتم بها سرد الحكاية في بعض مناطق سوس.

وهذا الأمر هو ما يفسر أيضا استعمال فعل immut للحديث عن الكلام والخيط معا في الأطلس المتوسط، إذ يقال immut idd بمعنى" مستحيل ، أبدا" إذ يقال مثلا immut yidd ad yawl لن يتزوج أبدا و immut wawal inger asn أي بينهما جفاء فلا يكلم أحدهما الآخر، أو أنهما اتفقوا على أمرمحسوم[3].

والأمر ذاته يفسر لم يتم وضع بضع حبات قمح على لسان حاكي الميثات في القبايل بشهادة فروبينيوس[4] بدلا من الخيط، فالخيوط في النسيج تناظر الحبوب والبذور[5] كما أشرنا، كما تمثل الأيام مما يبرر تعاوضها.

## 3 - رمزية الكبات الصوفية tikurin n idd وميث أصل الليل والنهار:

يقال في الاطلس المتوسط للتعبير عمن حار في أمره، وفقد زمام مصيره : yucka yas izdî، أي ضاع منه مغزله، فالمرأة الامازيغية على منوال المويرات Moires في الميطولوجيا اليونانية[6]، وهي تقوم بالغزل filage، والنسج، بتقنيات إنتاجه الدورية والدائرية، وحركة المغزل - تاروكا وإيزضي- (fuseau- quenouille) في عملية غزل الصوف، وفتله، وصنع الخيوط منه، وحركة أيادي النساء، وهن يقمن بلفها، ومدها، وفتلها، وتمريرها بين أيديهن وأقدامهن يمينا وشمالا، وصنع كبات من الصوف مختلفة الألوان منها، كل ذلك يجعل من هذه الأدوات والأشياء (خيوط، كبات صوف (تيكورين ن- إيدّ)، المغزل/ إيزضي..) رموزا للمصير وكل ما يتحكم في أقدارنا ويوجه حياتنا، وقد تحدث

(1) - يسمى الخيط المطول بالقبايل بأسارو، وهو الاسم الذي يطلق على جدول الماء بسوس.

(2) - ibidem p. 146.

(3) - Miloud Taifi - dictionnaire tamazight - francais - p. 428

(4) - Frobenius - Conte kabyle - p. 21.

(5) - ربما لنفس السبب يختم في الأوراس بالجزائرسرد الحكاية بصيغة tuqa teqsît inu, ur uqin irden d temzîn ،انتهت حكايتي، ولم ينقض القمح والشمير. وفي ايت سغروشن teqdâ thâjit inu, ur qdânt temzîn d irden.

(6) - الموبرات الثلاث هي ربات القدر في الميثولوجيا اليونانية، تطابقها les parques في الميثولوجيا الرومانية، وهي ثلاث إلهات تختلف اختصاصاتها لكنها تتكامل، وهي Clotho التي تغزل خيط الحياة البشرية، وLachesis التي تلفه، وتقرر في طوله، وتسند لكل إنسان قدره، و Atropos التي تقطع الخيط الذي بلغ نهايته. وتعد قرارات الموبرات قرارات لا رجعة فيها، لا يمكن حتى للآلهة تغييرها.

عن حالة امرأة تقية يوجد ضريحها بمنطقة أمشاش التي لا تزال Dermenghem أمازيغوفونية بشهادة N.Plantade بالبليدة بالجزائر، وتسمى باسم lalla imma tifelleut ، والتي يتم تقديمها بشكل يجعلها شبيهة بإحدى ربات (les Parques) اللواتي ينسجن الحياة البشرية في الميثولوجيا الرومانية، هذه المرأة رفضت الزواج ففرت على شكل حمامة إلى جبل، ومن هناك كانت تتحكم في حياة الناس بواسطة الغزل en filant ، " فقد دأبت على أن تغزل بالمغزل ودولابه على وشيعة bobine تبدو في ظاهرها فارغة، فتغزل وتفتل وتلف المصائر والقلوب" (1).

إن هذه العمليات المختلفة التي تقوم بها المرأة من غزل، وفتل، وإعداد للخيوط وغيرها، قد طبعت بعمق مخيال الأمازيغ في المجتمع التقليدي، وتركت بصماتها في ميطولوجياه ورصيده الحكائي، خصوصا منها ميتيم كبة الصوف pelote de laine . وكبات الخيوط هي لفيفة من خيوط الصوف المغزولة بأنامل شخص، أو كائن، أو مبدأ، وتتميز بكرويتها، وبشكلها الدائري، وقدرتها على التدحرج، وهي قابلة للانفكاك والانبساط كما هي قابلة للف من جديد، فالكبة كما سبقت الإشارة، وهي منتوج للنسيج، هي رمز للزمن والمصير، وقد قال شاعر سوسي قديم معبّرا عن هذه الرمزية:

kkigh amd a ddunit ixef nem ula ttêrf nem
a takurt n yidd igh îjla ixef nes i yan
yuwt iss aghulid, ixef na ran ighwit

ففي هذه الأبيات تشبيه قياسي واضح بين الكون(الدنيا) والحياة والزمن والمصير(معبر عنها ب"دّونيت" وهو لفظ متعدد الدلالة) المحيّرللشاعر، وكبة الخيوط التي ترمز إليها، والتي يمثل فيها الحيرة بفقدان أطراف خيطها، بحيث ينصح بضرب صخرة بها، والإمساك أثناء انحلالها بأي خيط منها وكيفما اتّفق.

على مستوى اللون تكون كبة الصوف في المرويات الأمازيغية إما بيضاء وإما سوداء، ولكل حقل لوني منهما إيحاءاته الرمزية، وحمولته الأونطولوجية :

ففي ميث أصل الليل والنهار الذي أورده Frobenius : " أن أحد الاشخاص قديما مات وترك ابنين، ولم يخلف لهما لا أرضا يحرثانها ولا علمهما حرفة يكسبان منها رزقا، فعاشا أربع سنوات من البؤس قبل أن يلتقيا شخصا أو ملاكا حسب الروايات، عبرا له عن أمانيهما، فكلف الخالق الأكبر منهما سنا ب"عمل النهار"، والأصغر ب"عمل الليل"، فمضى الأخوان في طريقهما، يتقدم الأصغر الأكثر شجاعة أخاه الأكثر حكمة وحذرا منه، ولما

(1) - E. Dermenghem - le culte des saints dans l'islam maghrebin - p. 53.

بلغا غابة بحلول الظلام، سقطت كبة من خيوط الصوف الأسود بينهما وبدأت تتراقص هنا وهناك، وتتقدم محوّمة نحو الأصغر، فسقطت في حضنه، فارتعب فسقط مغشيا عليه، ولما استعاد وعيه، شرع في عمله يحل كبة الصوف السوداء، ويبسط خيوطها، بينما أخوه يراقبه دون أن يحرك ساكنا، ولما دنت نهاية الليل، وقبيل الفجر سقطت كبة من خيوط الصوف البيضاء أمامه حيث كان قاعدا في سكون، وبدأت بدورها تتراقص حوله، فأمسك بها، وطفق بدوره يعمل في بسط وحل الخيوط، وكان النور يشرق تدريجيا، ويبطء كلما تقدم في حل الكبة البيضاء، أما الأصغر فكان يكل شيئا فشيئا إلى أن توقف عن حل الكبة السوداء، فانتهى الليل، ونام، وأثناء نومه، كان أخوه الأكبر في أوج نشاطه، وكلما تقدم عمله كلما طلع النهار وكان أكثر إشراقا. منذ ذلك الحين والأخوان ينجزان عملهما بالتناوب والتعاقب، أحدهما ليلا، والآخر نهارا، وهكذا خلقا الليل والنهار.

بعد سبع سنوات (أو سبعين حسب رواية أخرى) تناهى إليهما صوت من السماء يبلغهما رضا الخالق، وأن عملهما المقبل سيبدأ باختبار، إذ سيحملهما مطر مدرار، ويلقي بهما في اليابسة، حيث توجه الأكبر باتجاه اليمين، فصار زاهدا متعبدا اختار الاختلاء بنفسه للتأمل، ومضى الأصغر باتجاه اليسار ليصل إلى حاضرة تصارع منذ سنين الغيلان الذين أبادوا كل رجالها، ولم يتبق من سكانها إلا النساء، ولما تبين الفتى أمر المدينة، وعلم أن شيخا حكيما كان يسكنها قد هجرها أيضا، قرر المضي في طلبه، حيث تمكن من إعادته إلى الحاضرة، إذ فور عودته بدأ النبات ينمو، ويزهر، والحيوانات تلد، والنساء يحبلن.

في اليوم الموالي صارع الفتى الغيلان، فقتل عددا كبيرا منها، ودلته ابنة الغول على الطريق المؤدي إلى الطبقة السفلى (السابعة تحت الأرض) حيث يسكن ملك الغيلان agellid n iriliwn، وحيث تم سجن رجال المدينة فحررهم، وانصرف تاركا المدينة تغرق في مباهجها بعد أن استخلف عليها الشيخ الحكيم، وفي طريق عودته رآى غصن شجرة أخضر، فأدرك أن أخاه لا يزال على قيد الحياة، فسلك اتجاه اليمين ليلتحق به، ويعودا معا، ويتزوجا، فيصير الأكبر ملك الصباح agellid n tafat ويصير الأصغر ملك المساء " agellid n temeddit[1].

يتواتر ميتيم الكبة الصوفية السوداء والبيضاء إضافة إلى الميث المسرود في حكايات أمازيغية كثيرة، سواء لدى أمازيغ المغرب، أو بالجزائر، وتتساءل جميعها في حمولتها، ودلالاتها الرمزية، وأنساقها، أو بنيتها العميقة :

(1) - Frobenius - Contes kabyles - pp. 94 - 96.

1 – ففي حكاية[1] من حكايات الجنوب الشرقي، وهي «tirbatin n umazir» منح أبوان ابنتيهما كبتين من صوف: كبة بيضاء للذكية، وسوداء للبلهاء، وكلفاهما بأن تدأبا بغسلهما في النهر حتى تسود البيضاء، وتبيض السوداء، بغية شغلهما في انتظار عودتهما من السفر، فظلتا منشغلتين بالغسل إلى أن أشرفت الشمس على المغيب، فتفطنت الذكية إلى حل يكفيهما مشقة العناء العبثي الذي تبذلانه، وهو تبادل الكرتين، بحيث أخذت البلهاء الكبة البيضاء، وأخذت الذكية الكرة السوداء، فعادتا إلى البيت، غير أنهما لم يجدا غير كلبهما "قاوهاو"، لأن الأبوين تأخرا في السفر، لذا انتهزت السعلاة " تارير" الفرصة في سبيل الفتك بهما، غير أن الكلب "قاوهاو" منعها أول الامر من ذلك، لكن البلهاء قتلته لانزعاجها منه، ومسحت قطرة دمه التي علقت بالمرآة، فهيأت الظروف المواتية للسعلاة التي انزاحت أمامها كل العراقيل، فدلفت إلى البيت، وأعدت الكسكس لهما، وترقبت فرصة خلودهما للراحة، غير ان الذكية تنبهت لخطتها، فأمهلتها حتى غفت، فأيقظت أختها الساذجة، وفرتا من البيت بعد أن حملتا الكبتين، وواصلتا العدو هاربتين حتى أشرقت الشمس، فكلت الساذجة، ولحقت بها السعلاة التي افترستها، أما الذكية فواجهتها، وانتصرت عليها، وتمكنت في النهاية من الزواج من أمير قدم ليورد فرسه من نهر لجأت إليه.

2– وفي حكاية[2] tawayya d tekurin n idd تسافر فتاة ووصيفتها في رحلة للالتحاق بأخويها اللذين ذهبا في رحلة انتجاعية، فتنتهز الوصيفة فرصة نزول سيدتها من مطيتها للارتواء من منبع لتستل كبتين من خيوط الصوف tikurin n idd كانتا بحوزتها فغمستهما في الماء، وضربت سيدتها بالكبة السوداء منهما، فاسود لونها، وضربت نفسها بالبيضاء منهما فابيضت بشرته، وهكذا التبس أمرهما على الأخوين اللذين عاملا أختهما كأمة، وانخدعوا بمظهر الأمة الحقيقية، فعاملوها على انها أختهما، غير أن الحكاية انتهت بانكساف الخديعة، وإجبار الوصيفة على إعادة الأمور إلى نصابها، إذ عمدت إلى غمس الكبتين من جديد في الماء، لتضرب نفسها بالسوداء، فتستعيد هويتها الأصلية، وتضرب سيدتها بالبيضاء فتعود إلى حالتها الأولى وتستعيد بياضها، وعوقبت الوصيفة المخادعة بالتنكيل بها، وتمزيق بدنها[3].

(1) - Ag wawlkaz - Contes berbères - pp. 71- 75.

(2) - Laoust - Contes berbères du Maroc - textes berbères du groupe : beraber - chleuh -p. 99.

(3) – هذه الحكاية رواية أخرى للحكاية القبايلية المعروفة باسم aâqqa issawalen الحبة الناطقة، وقد عنونت بها طاوس عمروش مجموعتها الحكائية القبايلية le grain magique.

3-أما حكاية talulut tugi mas المحكية بإيحاحان وإيداوتنان، فتفيد أن أما كانت تغار من جمال ابنتها الفائق، فأجبرت الأب على التخلص منها بقتلها، لكن عاطفة الأب منعته من تنفيذ ذلك، فارتأى ترحيلها بعيدا عن البيت، وتركها بمفردها في الغابة، وفوق صخرة asulil حيث تسكن سعلاة ntıtaghwz مع أطفالها، فكانت الفتاة تترقب فرصة غياب السعلاة لتعتني بأطفالها، وتطعمهم، وتختفي بعدها، فتجد السعلاة صغارها كلما عادت، وقد شبعوا، فيبادرونها بالقول: tuf jijji n lalla winm a ynna " لحم لالاّ أفضل من لحمك يا أمي"، فتستغرب لهذا الأمر، وتعد من يطعم أبناءها بالامان، مما شجع الفتاة على الظهور، لكن عودة الغول يؤزم الوضع، إذ يشتم رائحتها فتضطر السعلاة لإيهامه بأنها الرائحة الناجمة عن طحنها وعصرها ثمار أركان tenna yas : zemigh argan ثم تقود الفتاة لتساعدها على الفرار، وتمنحها كبتين من خيوط الصوف snat tekurin n idd ، إحداهما بيضاء والأخرى سوداء، وأمرتها بأن ترميهما في مفترق الطرق ger igharasen ، وتتعقب المسار الذي تتخذه الكبة البيضاء.

وبالفعل حين بلغت الفتاة المفترق رمت بالكبتين، فانحرفت البيضاء نحو اليمين، والسوداء نحو اليسار، فاقتفت أثر البيضاء الى أن وصلت الى جدع شجرة قرب مرج ترعى فيه إبل الملك، فاتخذته مسكنا. وتنتهي الأحداث بنفس نهاية الحكاية السابقة، أي اكتشاف الملك أمر الفتاة بعد أن شغله هزال نوقه بسبب تأثرها بدموع الفتاة التي تردد على مسمعها كل مرة: ma jjin a tirâmin azzar tugi mas " (أي منكن أيتها النوق رأت من قبل شعرا رفضته أمه؟)، حيث انبهر بجمالها، ووضع لها طبقين من الطعام: أحدهما مالح والأخر تفه (غير مالح)، وذلك ليتأكد مما إذا كانت جنية أم آدمية، ولما جفلت من الطعام التفه، أمسك بها وقرر الزواج منها..

4 – وفي حكاية sin igigilen (اليتيمان)(1) يموت أبوهما فيذهبان ليقيما عند عمهما، ولما آن عيد الأضحى، رفض منحهما أضحية العيد tafaska، فرأيا أمهما في المنام تقول لهما: اغزلا كرتين من الصوف، إحداهما سوداء، والأخرى بيضاء، وارميا بهما في مفترق الطرق، واتبعا البيضاء حتى بيت الوحوش، وقولا : " افتحي، افتحي يا كوزيبران"(2) وهكذا كان فعلا، إذ دخلت الفتاة منهما، ووجدت بداخل البيت كنزا.

---

(1) E. Laoust - Etude du dialecte berbère des Ntifa - 2eme partie- pp. 411-412.

(2) – قالت الأم في المنام بالأمازيغية : llem at snat tkurin, yat tabexxant, d yat tumlilt, ar nger igharasn, tegrmtnt, dinnag awn tekka tamellalt,tekkmt, tesudum ar yat tegmmi, llan gis luh°c, tekcemm tinim as: rzêm, rzêm a kozibran .

5 – وفي حكاية أخرى تعتبر منوعة من منوعات الأخوين المعروفة جدا بسوس، وهي أجملها وأقدمها حسب لاووست، أي حكاية "مغامرة الأخوين اللذين أضلهما أبوهما في غابة" والتي نشرها Derochemonteix في le journal asiatique(1889)، في هذه المنوعة يقضي الطفلان ليلتهما الأولى جاثمين على شجرة، وبظهور الأشعة الأولى للنهار يلمحان رجلا يطلبان منه أن يدلهما على الطريق، فدلهما على درب، وأعطاهما كبتين من خيوط الصوف، إحداهما بيضاء، والأخرى سوداء، مشيرا عليهما بأن يقذفاهما في الهواء حينما يصلان إلى مفترق طرق، فيسيرا في الاتجاه الذي انحرفت إليه الكبة البيضاء، وفي الطريق أخذ الطفل يلهو بالكبتين ويحلهما ويخلط خيوطهما، بحيث ضلا السبيل لما ألقيا بهما في مفترق الطرق، وسارا في طريق قادهما إلى كوخ يسكنه غول [1].

6 – وفي حكايات القبايل نجد حكاية mhêmmed mmis n taklit[2] بن الأمة وإخوانه الستة، وهي حكاية مطولة غنية بالمغامرات، يمر فيها محمد أثناء رحلته مع إخوته الستة بحثا عن البنات السبع لملك يسكن بلدا بعيدا، على كائنين أحدهما يغزل حبلا من الشعر الأسود yiwn itellem amrar aberkan ، والاخر حبلا من الشعر الابيض wayêd ittellem amrar amellal وعلم أنهما، وعن طواعية يرفعان النها ssalayn ass ، ويسدلان الليل sseghlayn îd حسب رغبتهما، وطلب منهما إطالة الليل حتى يتمكن من بلوغ مكان في الغابة لاحت له فيه نار (وكان أهله من الغيلان) قبل أن يستيقظ إخوته الذين تركهم نائمين.

ونظرا لجرأة وقوة محمد، فقد تمكن من قتل غولة ذات سبعة رؤوس teryl m sêbâa iqurray ، وأربعين غولا آخرين كانوا يتأهبون لسبي الأميرات السبع من قصر السلطان، ولما كان الليل لا يزال مستمرا، فقد كان إخوته لا يزالون نائمين أيضا حين عودته، فاضطر إلى الذهاب إلى المكلفين بفتل الحبلين، وطلب منهما إيقاف الليل ليرتفع النهار، حتى يتمكن من إيقاظ إخوته، أما السلطان فاعترافا منه بالجميل بعد أن اطلع على سر دماء الأغوال التي غمرت المدينة، قرر تزويج الأميرات للإخوان السبعة، فاختار الصغرى منهن لمحمد، وفي طريق العودة هبط هذا الأخير إلى بئر لإرواء رفاقه والدواب التي كادت تموت عطشا رغم اعتراض زوجته التي حذرته من قطع إخوانه لحبل الصعود، وهو ما تم فعلا، ومنحته خاتمها السحري بعد أن أخبرته بأن كبشا أبيض يمكن أن يقوده إلى العالم العلوي ikerri amellal ak issufegh ar ddunit، وأن آخر أسود سيقوده إلى العالم التحتأرضي aberkan akk idegger ar ddaw temurt، لكن محمدا يمسك بالكبش الأسود، فيرميه تحت الأرض، حيث وجد بيتا تسكنه عجوز وحيدة تستدر حليبا أسود من معزها

(1) - E.Laoust - Contes berbères du maroc - p. 130.
(2) - Moulieras - Contes et légendes berbères de la grande kabylie- tome I- pp. 1-18.

التي لا تأكل إلا الجمر tirgin tezzêg ayfki d aberkan. وبعد مدة قضاها في رعي ماشيتها، سمع الطيور تدله على كيفية الصعود من عالمه السفلي، وذلك بذبح كبش، والركوب على ظهر نسر من النسور التي ستحط igider على الجيفة لالتهامها فتقوده إلى عالم البشر. وبالفعل فقد تم ذلك، لكن على غرار النسر في حكاية "حمونامير" السوسية، فقد اشترط عليه أحد هذه النسور التي أطعمها لحمله، إعداد سبعة شرائح من اللحم يقدمها له كلما طلب منه ذلك، لكن إحداها تسقط فيقتطعها من ساقه، غير أن النسر igider يفطن لملوحتها فينبه محمد لذلك(1). وبقية الحكاية الطويلة لا تهمنا.

هذه الحكايات الأمازيغية كلها تبدو وكأنها مجرد منوعات مختلفة لميث أصل الليل والنهار، وربما عدت امتدادات محورة لها، والحكايات كما يرى عدد من الباحثين والمتخصصين مجرد بقايا ميث في طريقه إلى الانحدار، أو موروثات باقية من الأساطير القديمة.

وتتفق كل النماذج المدروسة من الأساطير والحكايات على ثنائية ( كبة الخيوط البيضاء/ الكبة الخيوط السوداء) وتربط كل كبة منهما بمصير خاص، وبطل مخالف، يتناقض مآله مع أخيه وقرينه، وهكذا نخلص من خلال تعقبنا واستقرائنا لاستتباعات كل كبة من كبتي الحكايات، والميثات المعتمدة إلى الجدول التالي:

| النص | الكبة البيضاء | الكبة السوداء |
| --- | --- | --- |
| ميث أصل الليل والنهار | الأخ الأكبر - عمل النهار - اليمين الخلوة للتعبد | الأخ الأصغر - عمل الليل - اليسار ملاقاة الأهوال |
| الحكاية 1 | أخت ذكية، وديعة - نجاة وسعادة- حياة. | أخت بليدة، قاسية -هلاك - موت. |
| الحكاية 2 | سيدة - امتطاء - راحة - خير- سعادة - حياة. | أمة - السير على الأقدام - شقاء- شر- موت. |
| الحكاية 3 | يمين - خلاص وسعادة- حياة - انس/ طعام مالح. | يسار- ضياع - موت- جن/ طعام غير مالح. |
| الحكاية 4 | العثور على الكنز - السعادة والثروة | ************ |
| الحكاية 6 | حبل أبيض- النهار- كبش أبيض- عالم علوي- بشر- خير | حبل أسود- الليل- كبش أسود- عالم سفلي- حيوانات جن- شر. |

(1) - تبدو هذه الحكاية كما لو أنها تعاكس اتجاه حكاية حمونامير السوسية، ففيها ينزل محمد ابن الأمة إلى الأرض السفلى ليلتحق بمجوز وحيدة تاركا زوجته الشابة، بينما أونامير يلتحق بالسماء السابعة ليلتحق بزوجته الشابة تانيرت تاركا أمه المجوز وحيدة على الأرض، فيما تتفقان في كيفية الالتحاق بالعالم المرغوب ( الأرض بالنسبة لمحمد، السماء بالنسبة لأونامير)، بالركوب على متن النسر وهو igider في الحكايتين وتزويده بشرائح من اللحم عند بلوغ كل طبقة، وسقوط الاخيرة منها، فيضطران لاقتطاعها من جسديهما (الساق بالنسبة لمحمد، والدراع بالنسبة لأونامير)، وتفطن النسر لطعمها غير العادي (المالح) فيهددهما باسقاطهما لولا عطفه واعترافه بالفضل.

تتميز هذه الحكايات بكونها تتضمن تحولات، وحركة تناوبية وتعاقبية، وتبادلا للوضعيات بين أبطالها، فإضافة إلى تعاقب الليل والنهار باستمرار في الميث المسرود والحكاية 6، هناك تبادل للكبات الصوفية الذي تم مع بدء مغيب الشمس في الحكاية الثانية، وهو رمز لهذا التعاقب والتناوب الزمني وما يرتبط به، حيث تأخذ الذكية الكبة السوداء بحلول الليل، وتأخذ البلهاء الكبة البيضاء، وفي الحكاية الثالثة تتحول السيدة إلى أمة بواسطة الكبة السوداء، والأمة إلى سيدة بواسطة الكبة البيضاء، وتعود الأوضاع إلى حالها، وتستعيد كل واحدة حالتها الطبيعية بواسطة تبادل الكبات المستعملة، وفي هذا رمز للأطوار والحركة الدورية المتناوبة للزمن. أما في الحكاية3 فإن مفترق الطرق ger igharasen يعتبر رمزا كونيا "يشكل مركزا للعالم بالنسبة للذي يتموقع.. إنه موضع يحفز على التوقف والتفكير، وممر من عالم إلى آخر، من حياة إلى أخرى، من الحياة إلى الموت"[1]، فمفترق الطرق carrefour يشكل نقطة اللقاء مع المصير، فيه يتحدد القدر وعاقبة المرء[2].. وكيفما كانت الحضارات فإن مفترق الطرق يعتبر وصولا إلى المجهول..حيث يفترض أن تتخذ وجهة جديدة وحاسمة، لذا فإن بلوغه يتطلب لحظة تأمل وانتظار قبل مواصلة المسير، فهو ليس نهاية وإنما دعوة للسير إلى ما وراء ذلك، فيه لا نجد إلا ذواتنا أمام سبل واختبارات ومسيرات مفتوحة، لذا فهو يحمل الأمل لأنه يمنحنا فرصة جديدة لاختيار الطريق الأفضل غير أن السبيل الذي تختاره مصيري لا رجعة فيه[3].

فهذا الرمز،أي مفترق الطرق يدعم ويكمل إذن رمزية الكبتين المرتبطتين بالمصير والاختيارات الحتمية، فهو يؤسس انطلاقة جديدة في الحياة وفق رهانات جديدة.

إن هذه النصوص تنهل ولا شك من ميثولوجيا قديمة جدا لها نظائرها في العالم المتوسطي، وإذا قورنت بنصوص الميثولوجيات الكلاسيكية الكبرى اليونانية والرومانية مثلا فيما يتعلق منها فقط بنسج القدر والمصير كالمويرات moires لدى اليونان و parques لدى الرومان، فإننا سنلمس تقاربا واضحا في الرمزية بينها، ولا غرو فالثقافة الأمازيغية ثقافة متوسطية قديمة، تلاقحت مع حضارات المنطقة في الحوض المتوسطي، واغتنت بها، وأغنتها وتفاعلت معها، دون أن يفقدها ذلك التلاقح ميزاتها، وهو ما أكده Servier حين أقر بأصالة الحضارة الأمازيغية، وخصوصيتها، إذ ليست في نظره مجرد تقميش واستجماع للمعتقدات والاثنيات المتنافرة(4).

(1) - Dictionnaire des symboles - p. 172.

(2) - في مفترق الطرق صارع "أوديب" أباه، وقتله لتبدأ تراجيديته في الأسطورة اليونانية المعروفة.

(3) - Dictionnaire des symboles - p. 175.

(4) - J. Servier - Traditions et civilisations berbères - p. 465.

ومما يثيرنا أيضا في هذه الحكايات التقاؤها في كون أبطالها جميعا قاموا برحلات ومسيرات حددت مصائرهم رغم اختلاف دوافع وأهداف كل رحلة على حدة، فالرحلة أو السفر يعتبر انتقالا، والانتقال حركة في المكان، والانتقال في المكان هو أيضا انتقال في الزمان، والاستمرار في نسج الحياة، وهذا الانتقال تتحدد عاقبته وفق الكبات التي ترمز للمصير لذلك تعضد رمزية النسيج والدورة الزمنية، فهي شبيهة بالحركة المكوكية في عملية النسيج، ذلك لأن رمزية النسج وغزل الصوف المرتبطة بالتواتر الدوري، ونسق الأطوار تتناقض مع الثبات وانعدام الحركة.

وفي الحكاية القبايلية mmis n taklit نعثر على بدائل لكبتي الصوف: الحبلان الأسود والأبيض اللذان يفتل خيوطهما الأخوان للسهر على تعاقب الليل والنهار، وفي ذلك إحالة على الميث المفسر لهما، والكبشان الأبيض والأسود اللذان يرمزان للعالمين السفلي والعلوي، والبديل الأول يجد تبريره في كون الغزل والفتل والبرم التي يلتقي فيها كل من الحبل والكبة.

إن استقراء الحكايات المستشهد بها كما وضح الجدول، قد أفرز لنا مجموعة من الأزواج الطباقية والأضداد التي تشكل رؤية للعالم تتبنى على هذه الثنائيات التقابلية كما سبق أن شرحنا في مقالنا حول تامغرا ووشّن، ويرتبط كل قطب من هذه الأضداد بكبة من الكبتين البيضاء والسوداء، ذلك " أن النسيج ذو وظيفة رمزية قوية باعتباره ينتج الحياة، وذلك بتحقيقه الوحدة الكونية طقوسيا(منطقيا)، وهكذا يحيلنا فيما يبدو على اتحاد الأضداد المفصولة، ويساهم في جعل الثنائية وحدة : فالكون cosmos كتقسيم الصوف إلى ألوان وكبات قد قسم الزمن الذي كان موحدا . فالكرة الأولى التي تم حلها(في الميث) كانت سوداء، رمز الليل، بينما الثانية كانت بيضاء رمز النهار، فرؤية العالم قد تطورت إذن من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا، من الأشد عتمة إلى الأكثر نورا"(1).

والكبة البيضاء أو البياض يختزل الحياة في تضادها مع الموت، ويحيل على الجوانب الإيجابية من الوجود والكون ( النور، النهار، الخير، الطهر، الخصوبة، الاخضرار، الزواج، الأعلى والعالم العلوي ( فوق الأرض أو السماء)، المجتمع، الإنسان، اليمين، السعد..) بينما تحيل الكبة السوداء على الموت والجانب السلبي من الوجود (الظلام، الليل، الشر، الدنس، العقم، الجفاف، الأسفل والعالم السفلي التحتأرضي، الطبيعة المتوحشة، اليسار، الجن والأغوال والوحوش، الشؤم..)، ولما كان السواد رمزا للشؤم والدنس(2)، فإن اللون الأسود

(1) - T.Yacine - Voleurs de feu - p. 135.

(2) - هذا الأمر هو الذي يفسر لماذا تسود النساء القدور بالسخام فتضعها في اعالي البيوت لدرء المخاطر والشؤم، او ترمي بالشقفات المسودة بالسخام izgwyan ikwlin على السطوح.

في الأمازيغية يستعاض عنه بتوريات euphèmismes مختلفة تحل محل مقابله الأصلي، وكلما استهلك أحدها تم اللجوء إلى آخر، وهذا الأمر هو الذي يفسر تعدد مقابلات الأسودnoir بالأمازيغية، فإذا كان الأمازيغ يعبرون عن فكرة البياض بجذر واحد هو mlul، فيكون الأبيض هو umlil أو amllal، فإن الأسود يقابله عدد كبير نسبيا من الألفاظ مثل:

amaccy- asettâf-idîli-aberkan-aberran-ahêbcan-[1]aghuggal-asggan-abexxan-ungal-akwal

ولذا ليس مستبعدا أن يكون ذلك تفسيرا للتقارب بين لفظ illas أي أظلم، وilles بمعنى نجس ودنس.

إن الكبتين في الحكايات إذن تختزلان الثنائيات الطباقية في التصور الكوسمولوجي الأمازيغي، وتنطويان على رؤية للعالم ككيانات متعارضة بين عالم ظلامي سفلي ليلي شرّاني، وعالم نوراني علوي نهاري خير مرتبط بالحياة والخصوبة، بين مبدأ البياض والنور وما يقترن بهم من حياة وخضرة، ومبدأ السواد والظلام وما يستتبعه من جفاف وموت، في إطار جدلي تعاقبي، توفيقي وتأليفي، وعلى محوريهما تتوزع مصائر الناس، وتتراوح، ويعتبر التداخل بينهما مدعاة للخطر والهلاك، وهو ما عبرت عنه الحكاية – 6- باختلاط خيوط الكبتين البيضاء والسوداء، وتشابكهما الذي انتهى ببطل الحكاية إلى الضلال والوقوع في شرك الغول، وهذه الرمزية (المصير والحياة والقدر وتعاقب الأدوار) هي التي تجعل الكبة الصوفية تؤدي في الحكايات نفس الوظيفة التي تؤديها الشجرة في مفترق الطرق، والتي إذا اخضرت وكانت نضرة كان ذلك علامة على حياة البطل، وإذا ذبلت وجفت كان ذلك مؤشرا على موته، وهو ما وظف في ميث أصل الليل والنهار نفسه، وفي حكايات أمازيغية عديدة مثل حكاية "بوسا يمزّاغ" ذو الآذان السبعة التي سبقت الإشارة إليها في مقالنا حول الثعبان، فالتقاء كبة الصوف التي قد تكون بيضاء أو سوداء مع الشجرة التي قد تكون خضراء أو جافة يعزز التناظر القائم كما رأينا في المخيال الأمازيغي بين النسيج ممثلا هنا بالكبة، والزراعة أو الحياة النباتية ممثلة هنا بالشجرة التي ترمز لتجدد الحياة وتعاقب الاطوار، فهما معا يندرجان في نسق التواتر الدوري، ويبدو أن J.Servier قد أصاب حين قال أن ألغازا كثيرة للعالم القديم، وكوسموغونيات عديدة تنكشف على ضوء التقارب الذي يقيمه فلاحو المغرب الكبير بين النسيج والحرث[2]، فالطقوس المختلفة المرتبطة بالنسج، وتناظره مع أنشطة الحرث والزواج وغيرها، كلها توضح وحدانيةunicité الحياة ،

---

(1) - انظر مقالا حول التوريات ومحظورات اللغة في الأمازيغية للمستمزغ E. Destaing-interdictions de vocabulaire en berbère -pp.177-277 .

(2) - J.Servier- Traditions et civilisations berbères - pp. 465-466.

في كل الملكوت الأرضي بعالمه الإنساني، أو النباتي، أوالمعدني، أو الحيواني في تصور الأمازيغ، وربما في تصورات شعوب أخرى في الحوض المتوسطي، وانطلاقا من هذه الرؤية الوحدوية والكلية للحياة يمكن تلخيص البنية الفكرية التي تتفرع عنه، والمتمثلة في أن هناك وحدة أفقية بين أطوار حياة مختلف عوالم الملكوت الأرضي تعيد كلها انتاج التوالد البشري وبكيفية متماثلة، وأن الشكل التمثيلي لهذه البنية ينبغي أن يكون حلزونيا spirale، إذ لن يكون دائرة إلا إذا أمكن العودة إلى نفس النقطة في الزمن، والحال أن كل دورة في بعدها الزمكاني تصير حلزونية، ولهذا لا يوجد في الزمان صيرورة يمكن أن تتكرر، وفي هذه البنية لا يتعارض بعد الموت مع الحياة[1]، بما أنه ليس إلا معبرا يتيح الميلاد على مستوى آخر.

والشكل اللولبي spirale هو نفسه الخيط الذي يلف حول محور خشبي لغزل الصوف، فلفه وبسطه اللذان يرمزان في التقائهما إلى سحر خلق الكون هما المبدآن اللذان تستعملهما الساحرة، وهو ما يفسر سحر lalla tifllent للقلوب، وتحكمها في الناس عبر عملية الردن والفتل بمغزلها كما أشرنا، ولذا فإن الكبة الصوفية المغزولة تعد خير تمثيل لهذه البنية الفكرية، التي نجد تجليا آخر لها في حركة النساء إذا رغبن بتحويل الأذى والداء عن المريض بواسطة بيضة taglayt-tamellalt أو ملح tisent أو شبة azârif ، أو حيوان كالديك مثلا في الطقوس العلاجية، إذ يعمدن إلى تدويره حول رأس المريض سبع مرات في الغالب، في أحد الاتجاهين أولا، ثم في اتجاهه المعاكس بكل شمال إفريقيا، فهي بهذه الحركة اللولبية spirale تدخل الشخص في مرحلة جديدة، بإحداث تحول في حياته [2].

## خاتمة

إن النسج tissage إذن يترجم تصورا كوسمولوجيا مترسخا في الوعي الجماعي[3]، يتأسس على ثنوية dualisme يسعى الجميع لتحقيق التوازن بين أقطابها المتعارضة،

---

(1) - حتى الموت له نسيجه، وهوالاحتضارagonie، في إطار الجدلية والتعاقب بين الحياة والموت، إذ يسمى في الأطلس الكبير azettâ n lmut أي نسيج الموت (انظر (Boulifa- textes berbÈres en dialecte de líatlas marocain- p. 340)

(2)- لذا يتم تدوير المغزل izdi سبع مرات من اليمين إلى اليسار حول رأس شخص المختل أو المكتئب في القبايل لإعادة تيار طاقاته العادي إلى أصله حسب ماكيلام (انظر ص 102). ولذا يستعمل لإزاحة الأذى عن الأطفال في القبايل، ودرء المخاطر التي يمكن أن تصيب العروس من عقم أو تصفيح tuqqna في بعض مناطق سوس( أيت باها، إيمجّاض، إذ تضرب العروس بالمغزل على ظهرها في غرفتها من قبل المكلفة بها).

(3) - كأني بالشاعر الراحل أزايكو يستحضر عن غير وعي هذا التصور المستبطن، المستند في بنيته العميقة إلى ميث تعاقب الليل والنهار، وارتباط النسيج بحياكة المصير في إحدى قصائده وهي azettâ وهي في الصفحة 82 من ديوان (إيزمولن) حيث يقول:

nella gh tillas iggutn ar asnt nezzâd
asett, n tifawin, tilmi asdÍfr n ul negh
as nettellem ijeddigen gh usett, amazigh
nerzÍm tifawin neqqel taydgi tugga d
han ad° n zik as a kkerzn imuzzar ayyur

وتتجلى عناصر هذا التصور في كل ما يرتبط بالنسج من طقوس أو مرويات أو معتقدات أو محظورات، وهي من الوفرة بحيث لا يمكن الإحاطة بها، لذا اكتفينا بعينات لها من منطقتين أمازيغيتين هما أساسا سوس بالمغرب، والقبايل بالجزائر، بغرض التمثيل فقط لاستخلاص رؤية شمولية تهم كل أمازيغ شمال افريقيا، يتحول فيها النول أزطًا إلى ممثل للعروس والأم الولود، بل والحياة والكون بأسره، وتصبح فيه النساجة منتجة للحياة والخصوبة، منجزة خلقا كونيا تبعا لنسق التواتر الدوري محاكية بذلك الأم الأولى للعالم (إيمّاس ن- دّونيت) التي تعزو لها الميثولوجيا الأمازيغية ميلاد الكون (دّونيت) بأكمله وخلق الكثير من الكائنات الأخرى من شمس، وقمر، وسحب، وكثير من الحيوانات بما فيها الخرفان والشياه..

وقد لاحظنا كيف أن الأيام على غرار ثقافات متوسطية أخرى تتصور كالخيوط، وهو الأمر الذي عززه ميث أصل الليل والنهار حيث الليل خيط أسود، والنهار خيط أبيض، يتناوب بسطهما ولفهما في تعاقب أبدي، والمفصل بينهما كمفترق الطرق حيث تتحدد وتتنازع الأقدار والمصائر، ممثل في المتخيل بنجمة الصباح تيتريت ن- تيفاوت، التي يحكى في الأطلس الكبير أن الليل (إيض) والنهار ( أزال) لا يفتآن يتنازعانها فيدعي النهار أنها له لأنها تشكل إيذانا بعودته كلما لاحت inna yas uzal: ar yi ttizwir، ويدعي الليل أنها له لأنها تعقب رحيله inna yas : ar yi d tegguru .

# الوعي بالذات في الفكر الميثي الأمازيغي(1)

يعتبر سؤال الهوية من أعقد الإشكاليات لارتباطه بالذات، فإدراك الأنا معرض أكثر من غيره لإسقاط الهوامات، وتحكم الأهواء والرغائب والعقد التي تترسب من المناخ السوسيوثقافي السائد، أو تفرضها الصياغات والحرتقات الإيديولوجية المرغوب فيها، والمتفحص لأنماط الوعي بالذات الأمازيغية المغاربية في شمال إفريقيا سيلمس توزعها وتذبذبها في تقديري بين نمطين أساسيين:

1 – نمط شعبي تقليدي محكوم بنسيج الأساطير و الغيبيات و المكبوتات التاريخية المترسبة في عمق اللاوعي الثقافي.

2 – ونمط وعي نخبوي يتزيأ بقناع التحديث، وقيم المعاصرة، لكن تتحكم فيه الإيديولوجيا التي تقودها الأهواء المعتزلة للواقع.

ولرصد بعض ملامح النمط الأول، والتعرف على رؤية الأمازيغي المشبع بثقافته الشعبية لذاته، سأعتمد على ميث Mythe يتناول موقع الأمازيغ داخل الفضاء الثقافي الرمزي لبلادهم، وسأحاول ربط هذه الرؤية بالشروط المتحكمة في بلورتها، يؤطرني في ذلك سؤال مركزي هو: هل استوعى الأمازيغي ذاته على نحو راشد استطاعت فيه مشاعر الهوية أن تتطور بشكل متزن وصحي؟ واعتمادي على الميث يجد تبريره في كونه انتاج اللاشعور والمخيال الجماعي، فهو أقرب إلى الحلم، بل هو حلم جماعي كما يرى فرويد، لذا فهو سيسعف إلى حد ما في الكشف عن بعض مكبوتات اللاوعي الثقافي الأمازيغي[2] لأن الأساطير والميثات لا تنشأ من فراغ، وإنما تنبثق من الصورة التي تشكلها حضارة ما عن نفسها[3].

يقول الميث[4]: "إن الخالق أراد إيصال عطايا السماء إلى بني البشر، ولأن النساء كن في ما مضى أكثر مهارة ونباهة من الرجال، فقد فكر في الاعتماد على فتاة لأداء المهمة،

---

(1) - سبق نشر هذه الدراسة بجريدة تاسافوت- عدد 17 يوليوز 1996.

(2) - اللاوعي الثقافي inconscient culturel يقصد به هنا مكمن الانجراحات المكبوتة، والتجارب المؤلمة التي تحرك سلوكاتنا الثقافية الراهنة، وتقود فعلنا الشفوي والكتابي، وتحكم رؤيتنا للذات والآخر، يقبع فيه المنبوذ والمهمش والمقصي خارج الرسمي أوخارج سلم القيم المتعارف عليه.

(3) - Vladimir Grigorieff - Mythologie du monde entier - p. 351.

(4) - Leo Frobenius- Contes kabyles - Tome I - pp. 66-67.

فحمّلها كيسين من القمل (تيلكين)، وكيس من المال، وأمرها بأن تسلم كيس المال للأمازيغ، وترمي بكيس من القمل للعرب (أعرابن) والآخر للأوربيين (النصارى-إيرومين)، لكنها أخطأت في توزيع العطايا، فألقت للأمازيغ بكيس من قمل، وألقت بآخر للعرب لكنها وهبتهم كيسا من المال، وسلمت كيس المال المتبقي للأوربيين، وعادت إلى الإله لتبلغه بأنها أدت المهمة، فسألها عن كيفية توزيعها للهدايا، فأخبرته بما فعلت، فغضب الإله متسائلا :"الأمازيغ لم يحصلوا إذن إلا على كيس من القمل؟!" فأجابت الفتاة بالإثبات، فثارت ثائرة الإله، واغتاظ من الفتاة لسوء تصرفها رغم الثقة الموضوعة فيها، فقال لها : "بسبب امرأة يدب الشك وانعدام الثقة على الأرض! إن النساء أذكى من الرجال، لكنهن أسأن التصرف بارتكابهن هذا الخطأ مما يستوجب بقاءهن في البيت مستقبلا، وأنت ستعاقبين بسبب خطئك، سأمسخك غرابا أسود tagarfa، فاذهبي، وحلقي فوق الأرض مرددة: عرقغ، عرقغ (أخطأت، أخطأت). وتوجه الإله بعد ذلك بالحديث إلى النساء قائلا : "انظرن كيف عاقبت الفتاة بأن حولتها إلى سوداء لأنها خانت ثقتي، تذكرن جيدا ما يلي "إن الثقة سودت الغراب(1)".

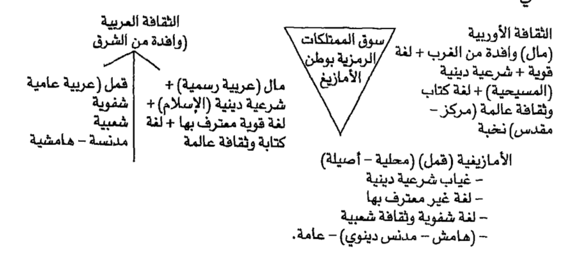
إن الميث قد سلم بتعددية الواقع الثقافي لبلاد الامازيغ، فهو يتحدث عن ثلاث اثنيات تحيل على ثلاث ثقافات- أمازيغية - عربية - أوربية (ثقافات المستعمر الغربي سواء الرومان قديما، أو الفرنسيين والإسبان حديثا)، وهذا الثالوث هو الذي يتنازع الفضاء الثقافي بأرض الأمازيغ التي عرفت التعدد اللسني منذ العصور القديمة، إذ تكون اللاوعي الثقافي الأمازيغي في مناخ يطبعه الصراع والصدام والمثاقفة، بين اللغة والثقافة الأمازيغية، واللغات والثقافات الوافدة التي مارست ضغطا وسلطة رمزية على ثقافته، وحلت محل لغته في كثير من الفترات، وتحولت إلى لغات للكتابة والإدارة أبدع فيها الأمازيغ أنفسهم (اللاتينية ، الفينيقية، الفرنسية..). لكن تعايش الثقافات والهويات المنصوص عليه في الميث، وتثاقفها acculturation لا يقوم على أساس التكافؤ والندية، بل ينبني على تراتبية hierarchie تحتل فيها الأمازيغية أدنى الدرجات، فالميث إذن يعكس وضعية الثقافة واللغة الأمازيغيتين فعليا في سوق الممتلكات الرمزية، ويكشف عن شعور دفين في لاوعي الأمازيغي بالغبن والانسحاق أمام عنف الثقافات الغالبة، وقوتها الرمزية، وللتخفيف من وطأة الانجراح النرجسي، وصرف المعاناة عن الأنا المحبطة، وتبرئتها، يعمد اللاوعي الثقافي عبر الميث إلى توظيف ميكانيزمات دفاعية تسويغية، إذ يشغل ميكانيزم التبرير والإسقاط، فينسب أسباب الوضعية الدونية للامازيغية إلى اختلال موروث ناجم عن خطيئة ارتكبتها فتاة مسقطا المسؤولية على القدر الغيبي، ومبررا في الآن ذاته تبخيس

(1) - هذا المثل هو بالأمازيغية af lamana i teghwma tegarfa ، ويلخص المغزى الأخلاقي الذي يسعى الميث إلى إشاعته ونقله وهو أداء الأمانات وعدم خيانة الثقة.

المرأة بتحميلها تبعة السقوط الميثي، فتهرب اللاوعي بذلك من محاسبة الذات، وكفى نفسه مشقة التساؤل عن العوامل الموضوعية والتاريخية الكامنة وراء الانحدار.

إن الاله في الميث قد اختار الأمازيغ حين خصهم في البدء بكيسين من مال مقابل القمل للعرب والأوربيين (إيروميين)، فتفوقهم وغلبتهم الرمزية احتمال كان سيتحقق لولا الخطيئة القدرية التي حولت الإمكان إلى استحالة، والشرط التاريخي إلى سقوط ميثي، وانحطاط قدري مرموز إليه بالقمل، والقمل حشرة متسخة تعيش عالة على الغير، تمتص دماءهم، فهي علامة على الكساد القيمي، والتبعية، والاستهلاك، والتبخيس الذاتي، إنها رمز الانكفاء والحقارة، إنها تخز الجسد كما تخز مشاعر الدونية وعي الذات، أما المال فهو القوة والسلطة والهيمنة في المعترك السياسي والاقتصادي ، والسيطرة على سوق الممتلكات الرمزية.

فالأوروبيون يتفوقون على الأمازيغ والعرب في احتيازهم قوة رمزية (مال، لغة/ لغات عالمة مكتوبة قوية، دين سماوي "المسيحية"، ثقافة بروميتوسية، تفوق علمي حضاري)، أما العرب فقد حظوا بمقام أدنى من الغرب (لحصولهم على القمل)، وأعلى من الأمازيغ (لحصولهم على المال مثل الغرب)، لأنهم يربونهم في امتلاكهم لغة مكتوبة مقررة رسميا مدعومة بسند ديني وسياسي، تبنتها الدول المتعاقبة بعد دخول الإسلام لحمل الثقافة العالمة والمعاملات الإدارية. فهي لغة المركز والمقدس الديني [1]، ويمكن تأويل ازدواجية (قمل - مال) بخصوص العربية بكونها ذات شقين- شق فصيح يمتلك القوة السياسية، ويستند إل المرجعية الدينية(لغة نزل بها القرآن)، وشق عامي شفوي ينظر إليه كانحدار وسقوط للأول، ويعيش وضعية دونية قياسا إليه، ويمكن إيضاح هذه التراتبية بالمثلث التالي:




(1) – المقدس هنا بمعنى ما تم تقديسه دون أن يكون أصلا قدسيا، وهو مقابل لكلمة sacralisé ولا أقصد به القدسي ذاتsacré .

أما الزعم بالتفضيل والاختيار الإلهي للأمازيغ في البدء أمام هذه الدونية، فيشكل بلسمة وهمية للانجراح النرجسي، وتعويضا تخفيفيا عن الشعور بالضعة والإحباط، وتبريرا للإحساس بالإخفاق التاريخي، لكنه ينبئ في الآن ذاته عن رغبة بالتفوق هاجعة في اللاوعي الثقافي الأمازيغي، وهي رغبة تم كبتها نتيجة تراجعات تاريخية، وسلسلة إحباطات تعرض لها الوعي، فهي تعبر عما يمكن تسميته (حسد الديانة السماوية) تعتمل داخل اللاوعي الجماعي الأمازيغي، وتعكس توق الأمازيغ، وحلمهم باختيار إلهي وامتياز ديني، فهم يغبطون العرب والنصارى أيروميين (الأوربيون) على كون السماء خصتهم برسالات (كنوز ومال)، وديانات أمدتهم بالسلطة والشرعية الدينية، ومكنتهم من الغلبة الحضارية، وبهذا الصدد أتساءل إن لم يكن ما قام به البورغواطيون من تمزيغ للإسلام، وأداء شعائره باللغة الأمازيغية، وتكييفه وخصوصياتهم، وتنبؤ صالح بن طريف هو استجابة لبعض هذه الرغبات الدفينة في امتلاك سند ديني يمكن من بناء الذات القوية، ويمسح عنها مشاعر الغبن والإحساس بالانتماء إلى دائرة المدنس الذي لا تدعمه أية إيديولوجية دينية، ذلك أن الصراع بين الأمازيغية واللغات الأخرى (العربية واللغات الأوربية؟ اللاتينية قديما، والفرنسية والاسبانية حديثا) مثل في لاوعي الأمازيغي صراعا بين المكتوب المركزي، المقدس، العالم، المستمد سلطته من الدين (لغات النخبة)، والشفوي الهامشي المدنس الذي تمثله لغته الأمازيغية والعربية العامية (لغات العامة)، فالأولى، والعربية منها تحديدا، ذات سيادة سياسية ودينية وظفت في ارتباطها بالمقدس كآلية لتدجين العامة، وإخضاعه للرقابة ولسلطة النخبة، ولما كانت في وظيفتها وامتيازها مكتوبة، فقد غدت الكتابة ذاتها امتيازا طبقيا محاطا بهالة التقديس، وملكا تحتكره النخبة السياسية والدينية والثقافية، وصار المكتوب في المتخيل الشعبي المغاربي مرتبطا بالقدر الحتمي والقدرة السحرية الغيبية[1]، فالكتابة (تيرّا)، هي من اختصاص طّالب، فقيه، أكرّام ممثلي السلطة الدينية، واللغات المكتوبة محظوظة تحيز لها القدر (تيرّا)، وتنتمي لعالم المقدس، أما لغة الأمازيغ فليست " لغة دين، ولا لغة شعب مختار، ولا لغة قبيلة هاجرت من المشرق العربي لكي تدخل في رهانات البحث عن "اقتناص السلطة"، إنها لغة يتموضع خطابها على الحدود المتاخمة للغات"الشرعية" أي داخل دائرة المكبوت والمقموع والممنوع سواء كان ذلك عن وعي أو غير وعي"[2].

إن صورة الأمازيغي عن ذاته كما صاغها الميث صورة قدرية تبريرية ذات بعد عبودي يكرس الدونية والقبول بالأمر الواقع، ويرسخ الشعور بالخطيئة ليجعلها مدخلنة تفعل فعلها

(1) - في اللغة الأمازيغية يقال ittyura yas كتب له: قدر له، tirra n rebbi : القدر الإلهي، yura yas : كتب له طلاسم.
(2) - عبد السلام خلفي- اللغة الأم وسلطة المأ سسة- ص. 62.

في قرارة اللاوعي بتأثير من الفكر الديني التقليدي كما سيؤكد نص آخر دونته Germaine Tillion لدى أمازيغ الأوراس، ويحمل نفس التصور التحقيري للذات الأمازيغية مؤولا القصة الدينية لأدم وحواء وأبنائه في اتجاه ربط الأمازيغ بالخطيئة والسقوط، كما أولت القصة ذاتها في الخطابات الدينية الشعبية لربط المرأة بالشيطان والطرد من الجنة ، ويروي أنه " في البدء كان أبونا آدم، وأمنا حواء وكانا عربيين، وبعد ذلك جاء من أخطأوا، وتزوجوا من أخواتهم، وأكلوا الأشياء المحرمة وهم البربر" (1).

هذا التمثل غير السوي للذات ناشئ عن تراكمات تاريخية واستعمارات متتالية طالت بلاد الأمازيغ، وجعلت الدخيل يهدف دائما بواسطة إيديولوجيته الدخيلة إلى تجريدهم من شخصيتهم الثقافية، وتحويلهم جذريا، وارتبط ذلك في الغالب باستغلال الاعتذاريات الدينية، مما ترك أثرا عميقا في المخيال الجماعي للأمازيغ، وكان من نتائج ذلك الاضطهاد الثقافي، نسيان الأمازيغي للكتابة بخطه تيفيناغ، وانتقاصه من قدر لغته وأصله. والباحث لا يعدم الشواهد التاريخية على تأصل هذا الإحساس وتجذره، بحيث لم يتولد فقط عن تبني "الدول الوطنية"الشمال إفريقية بعد الاستقلال للاختيارات الشرقانية المختزلة للهوية المغاربية في العروبة والإسلام، وما ترتب عن ذلك من تحقير لكل ما هو أمازيغي، فعلى سبيل المثال أورد محمد حقي في كتابه "البربر في الأندلس"(2) ،بعض المواقف نقلا عن المصادر توضح هذا الإحساس بالنفور والرفض للنسب "البربري". فهذا أبو عمرو البهلول بن راشد الرعيني المشهور بورعه وتقواه، وعمله وتصوفه [ت283] يصنع "طعاما وحضر له جماعة من أصحابه. فقالوا: يا أبا عمرو لم صنعت هذا الطعام، فقال: إنني كنت خائفا أن أكون من البربر لما جاء فيهم من الحديث. فسألت عن أصلي من يعرفه، فأخبرت أني لست من البربر، فأخذت لذلك هذا الطعام شكرا لله عز وجل إذ لم أكن من البربر". والبهلول بربري مشهور وينعت به بشكل متكرر، فمثلا يقول عنه إبراهيم بن الأغلب:"أفسدكم البربري". ونلاحظ هذه الفرحة التي حاول بها أن يعبر عن تهربه من النسب البربري، ولولا ما جاء في النصوص الدينية، كما يقول، والنظرة الإحتقارية التي ينظر بها إلى المجتمع الافريقي للبربر ما تصرف بهذه الطريقة، وذكر أيضا أنه لما نعت ابن رشد يعقوب المنصور الموحدي" بملك البربر" عاقبه الخليفة عقابا بقسوة بأن شتت رجاله، ونفاه إلى مراكش، ولم يكن ليفعل ذلك لولا الحساسية التي يثيرها. ونجد كلاما مشابها عند صاحب "مفاخر البربر" الذي يجعل سبب تأليفه كتابه مرتبطا بنظرة الناس إلى البربر، ويقول:"لما كانت البربر عند كثير من الناس من أخسر الأمم و أجهلها(...) رأيت أن أذكر ملوكهم في الإسلام" ويضيف "صارت أيضا محقرة عند الناس".

---

(1) - Germaine Tillion - Il etait une fois l'ethnographie - pp. 71-72.

(2) - محمد حقي- البربر في الأندلس- ص ص. 145- 146.

وهذا الموقف السلبي الذي اتخذ من النسب البربري، قد جعل أصحابه يخجلون من ذكر نسبهم، ويحاولون إخفاءه، وتبني أنساب عربية، وهو ما نشهد استمراره في مواقف ومسلكيات الكثير من المغاربة أو المغاربيين إزاء انتمائهم الثقافي والتاريخي، وإلى عهد قريب" كانوا يحمرون من ذكر نسبهم خجلا كما قال "Gautier(1). وهذه الشواهد المستقاة من التاريخ تؤكد رسوخ هذا الإحساس بضعة الذات والشعور بالنقص، وهو الذي يفسر الارتماء المرضي في أحضان الإيديولوجية القومية العربية بشكل جعل المغاربة يبذون فيها أصحابها الأصليين.

وإذا كان تفوق الأمازيغ في الميث مجرد إمكان لم يقيض له التحقق، فإن تفوق المرأة ونيلها الحظوة كان واقعا فعليا غير أن سوء تدبيرها وخطيئتها أدت إلى سقوط الأمازيغ، وانمساخها إلى غراب، وفقدانها لما كانت تحظى به من تقدير، فالانحطاط الحضاري للأمازيغ المرموز له بالقمل، قد ارتبط بسقوط المرأة المرموز إليه بالغراب، لنوضح ذلك في الترسيمة:

| قبل السقوط | سمته | تبريرالسقوط / وسيط | بعد السقوط | رمزه |
|---|---|---|---|---|
| تفوق الأمازيغ | إمكان/تعويض (مال) | خطيئة المرأة | دونية قدرية للأمازيغ | قمل (حقارة) |
| تفوق المرأة وتقديرها | واقع فعلي | | تهميش المرأة وانمساخها وانحطاطها | غراب (شؤم، دنس) |

## فكيف يمكن تفسير موقف الميث المتخلف من المرأة؟

يبدو أن الأمازيغ كما توحي بذلك الكثير من المؤشرات الانتولسنية والتاريخية، وكما لاحظ ذلك كثير من الباحثين، كانوا مجتمعا أموميا matrilineaire(2) على الأقل، إن لم يكونوا مطريركيين فعلا في تاريخهم القديم يقدرون المرأة (والميث يقر بذلك إذ يعترف للمرأة بذكائها، أومكانتها في العهد الميثي قبل السقوط) قد أحسوا بالانجراح النرجسي

(1) – نفس المرجع والصفحة.

(2) – تمة مؤشرات انتروبولوجية لغوية تؤكد النسب الأمومي مثلا لدى الأمازيغ، وقد لاحظ ذلك G.Marcais في مقاله les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier Kabyle et le régime de successions Touaregues + Revue Aricaine-N388-389-3eme et 4eme trim- 1941-pp 187-211 فلا نزال نجد بقايا ورواسب القرابة الأمومية في طقوس ما بد ميلاد الطفل، والتي في القالب تمارسها الأم ونساء عشيرتها دون تدخل الرجال، كما نعثر في الألفاظ المستعملة لتعيين الأبناء على آثار هذا النسب الأمومي، وهكذا فإن الإخوة هم أبناء الأم أو المنتسبون إليها أيتما ، والأخوات هن المنتسبات إلى الأم tissetmatin, taytmatin، فالأنا ego يعين إخوته بأبناء أمي aytma, وأخواته ببنات أمي isettma. وتسمى النساء في بعض المناطق ب tisednan وهي تسمية تعني أصلا اللبوءات، جمع tasedda، وفي ذلك تكريم وتشريف لهن إذ يوصف الرجل المهيب بالأسد izem وتنعت المرأة الجريئة الوقور باللبوءة tasedda، اضف إلى ذلك أن تسمية المرأة في كل من سوس والريف بتامغارت وهو مؤنث أمغار رئيس القبيلة ليس اعتباطيا

blessure narcissique في رجولتهم virilitéأمام ثقافات بطريركية ذكورية وافدة، كالثقافة العربية الإسلامية التي تشكل فيها المرأة هامشا خاضعا لهيمنة الرجل، حيث مارست عنفها الرمزي على لاوعيه الأمازيغي بقوة، وجعلته ينتقم لفحولته المنجرحة بالإلقاء باللائمة عليها في ما أصابه من "شؤم" حضاري، إذ غدت في لاوعيه كائنا مسؤولا عن الانحدار، وممثلا للمكبوت في الذات، والذكريات الصادمة المذكرة بمشاعر النقص، ويؤكد ذلك التحولات التي صاحبت انمساخها، وانحطاطها من مرتبة الملاك(باعتبار اختيار الإله لها لتبليغ العطايا) إلى الكائن الممسوخ (الغراب) بسبب فعلها المعاكس للإرادة الإلهية العلوية. ونجمل هذه التحولات في الجدول التالي:

| في الزمن البدئي | بعد الخطيئة |
|---|---|
| اختيار الهي | سخط الهي |
| امرأة (شبه ملاك) | غراب |
| إنسان | حيوان |
| بياض (صفاء- خير) | سواد (شر- شؤم) |

فالميث من هذه الوجهة، من إنتاج مجتمع أراد أن يقطع مع ماضيه المؤلم ليندمج في النظام الاجتماعي الأبوي الذكوري الرسمي القائم على سلطة الرجل وإقصاء المرأة، فهذه الوصمات المختلفة التي وصف بها الميث المرأة(أصل الخطيئة، خيانة الثقة..) أو الأمازيغ (الدونية، الانحطاط، القمل) تفيد في جعل المهيمن عليه dominé " يجتاف interioriser وضعيته كمسود فيتقبل بطواعية إقصاءه من السلطة وعالم المبادرة"(1) . وقد اتضح في الميث أن إبعاد النساء كمهيمن عليهن من الحقل السياسي والاجتماعي يرتبط باحتياز الفضاء، فهي تخبرنا ضمنيا أن النساء والرجال كانوا يشغلون نفس الفضاء، وهذا يعني مساواة ضمنية من حيث المبدأ، غير أنه وبأمر إلهي تم حصر فضائهن في البيوت، أي تم تدجينهن domestication، فالميث هنا يرسم الحدود بين فضاءين:

1 – فضاء ذو طابع ذكوري، رسمي، منفتح على الإبداع و المبادرة والفعل، وهو فضاء الإيديولوجية السائدة، والثقافة الرسمية (الإيديولوجية العربية الإسلامية). إنه مجال الأنا المشرعن إيديولوجيا.

2 – فضاء ذو طابع أنثوي، غير معترف به، منغلق، مكبوت، إنه فضاء المهمشين، وحقل الإمكانات المجهضة (الأمازيغية والمرأة)، ويمثل (الهو) المقموع.

فالأسطورة ذات فعالية إيديولوجية نافذة، إذ تضفي الوثوقية على تاريخ المسودين (المرأة والثقافة الأمازيغية)، وتجعل وضعية تهميشهم طبيعية ومقبولة، وتستحثهم على

1 T. Yacine - Voleurs de feu - p. 144.

الانسحاب من تلقاء أنفسهم باعتبار دونيتهم من ساحة السلطة ومركز القرار، واختيار الهامش المنبوذ، مما يؤدي إلى استقالة العقل، ونشوب صراع مرير بين الذات الحقيقية المقهورة "المقملة" والمنمسخة(غراب) والذات المثالية التي تمثل ما ينبغي أن تكون عليه الأنا طبقا لتخيلاتها ورغباتها (أي أنا متفوقة، مال/ اختيار إلهي)، وحين تلتبس الأنا الحقيقية والأنا المثالية في الذهن فيتصور المرء أنه هو ذاته المثالية المرغوبة فإن ذلك هو ما يفضي إلى فقدان الشخصية depersonnisation.

و بالإضافة إلى تقسيم الأسطورة للفضاء، تقسم الزمن أيضا إلى:

1 - **زمن أسطوري:** زمن الإمكان والإحتمال المفتوح (زمن الاختيار الإلهي للأمازيغ وتفوق المرأة، إنه الزمن المقدس).

2 - **زمن تاريخي:** هو زمن الإنحطاط والسقوط، زمن مدنس. والتاريخ بهذا المعنى محكوم بالحدث البدئي، خاضع له حتما، لا مجال فيه للفاعلية الأمازيغية، أو لمشاركة المرأة فيه، والميث من هذه الوجهة يطرح اشكالية العلاقة بين التاريخ والميث في المجتمعات المغاربية، والميث كما يرى إلياد هي "تاريخ مقدس لأنها تبين كيف جاءت حقيقة ما إلى حيز الوجود... والإنسان مثلما هو عليه اليوم، هو النتيجة المباشرة للحوادث الميثية البدئية، فهي تجعل من التاريخ إلهيا".

فالمخيلة المغاربية كثيرا ما عمدت إلى أسطرة mythification الحوادث التاريخية، وإلحاقها بالمقدس أو العلوي، لذا فإن الوعي التاريخي المغاربي لا يحركه العقل فقط، بل هو نسيج تتاشبك فيه خيوط الواقع والمتخيل الميثي، لذا فإن أي قراءة لزمننا التاريخي تستدعي استحضار اللامفكر فيه، والأسطوري (الأسطورة)، والمقدس، وهو المشروع الذي دعا أركون إلى الخوض فيه فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي على اعتبار أن الأسطورة تساهم في تحريك وتشكيل التاريخ في مجتمعاتنا التي يتصارع فيها المقدس والمدنس.

هناك روايات أخرى من هذا الميث متداولة بانتيفن وأيت نضير بالأطلس المغربي، وزواوة بالقبايل (الجزائر)، وتشترك في كونها تحول الصراع الثلاثي الإثني الثقافي (أمازيغ/ عرب/ أروبيون) إلى صراع ثنائي ديني (مسلمون/ مسيحيون).

ففي الرواية القبايلية كان الغراب في الأصل فتاة جميلة خانت ثقة الخالق الذي كلفها بأن تهب كيسا من القمل للمسيحيين، وكيسا من القطع الذهبية Louis للمسلمين، لكنها فعلت العكس فسوّدها الخالق، وحكم عليها بترداد عبارة: أخطأت، أخطأت..[1]

(1) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 143.

أما في رواية انتيفن[1] (أسطورة الغراب "أهاقار") فتختفي الفتاة الحاملة للمسؤولية، ليعوضها الغراب الذي كان في بدء الخليقة أبيض اللون، وهو المكلف بمنح الذهب (أورغ) للمسلمين، والقمل (تيلكين) للمسيحيين من قبل الرسول، لكنه عكس الإرادة النبوية فسود الله ريشه عقابا له، وحين يردد: هاق، هاق..فإنما يقول: استحق ما حل بي، لقد خنت الأمانة"، نفس هذه الرواية متداولة بالقبايل أيضا، وقد أوردها René Basset ففيها كان الغراب أيضا أسود اللون، كلفه رب الخلق بتقديم كيس المال للمسلمين، وكيس القمل للمسيحيين، لكنه وجد كيس المال ثقيلا، فمنحه لأول من التقى بهم، وكانوا مسيحيين، فعاقبه الله بأن جعل بياض ريشه سوادا[2].

وفي رواية تتداول بإيمنتاكًن بسوس، يحكى أن "الغراب[3] كان في الأصل عبدا زنجيا (إيسمگ) منحه الخالق ثلاث صرات (كراضت توكريسين)، واحدة بها بق (إيكوردان)، وثانية بها قمل (تيلكين)، وأخرى بها مال إيدريمن، وأمره أن يحمل صرة البق للنصارى إيروميين، وصرة القمل لليهود أوداين، وصرة المال للمسلمين، لكنه أخطأ، فمنح البق للمسلمين، ولذلك لا يكفون عن حك أبدانهم ar bedda kkwmzen، ومنح القمل لليهود لذلك فهم متسخون، وأعطى المال للنصارى، فعاد ليخبر الله بما فعل، فنهره الخالق مستنكرا هذه القسمة الضيزى، وبينما هو عازم على شرح الأمر، انتابه الاضطراب والارتباك، فبدأ يتلعثم: أقّ..أقّ..أقّ... فمسخه الخالق غرابا يردد منذئذ تلك الأصوات".

إن هذه الروايات في ما يبدو لي متأخرة بالنظر إلى الميث المرجعي الذي انطلقت منه، فهي في تصوري تحاول إيجاد مخرج للتخفيف من غلواء الصراع الإثني، وثقل التفاوت الثقافي الثلاثي على الذات الأمازيغية التي تتألم من جرائه أكثر من غيرها، وذلك بإلباس الصراع طابعا دينيا يقفز على التنازع الرمزي بين الايديولوجية العربية الإسلامية السائدة، والثقافة الأمازيغية المسودة، ويحوله إلى صراع عقدي بين المسلمين المغبونين جميعا عربا وأمازيغ، والمتقاسمين لنفس الوضع الدوني (القمل)، والمسيحيين، الخصم المختلف دينيا وثقافيا، والأقوى سلطة ونفوذا (الذهب/ المال)، فهو صراع يتجاهل الاختلاف الثقافي واللغوي لصالح انتماء ديني يختزل المكونين الثقافيين العربي والأمازيغي لفائدة إيديولوجية دينية إسلامية، هي في النهاية تنحاز وتنتصر للعربية. إن الروايات المختلفة لهذا الميث تعكس توزعا آخر للأمازيغي بين الانتماء لهوية ثقافية أمومية تمتلك أضعف

---

(1) - E. Laoust - Contes berbères du Maroc - p. 34.

(2) - René Basset - Contes populaires berbères, p. 11.

(3) - الغراب في الأمازيغية مذكر بسوس agaywar, ahaqqay, ahaqqar ومؤنث في القبايل tagarfa والريف tabargha و هوما يفسر هذه الاختلافات في هوية المخلوق الأصلي الذي تحول إلى غراب، بين عبد أسود (ذكر)، وفتاة (انثى)، او غراب أبيض.

أدوات المواجهة في الصراع الثقافي الدائر بشمال إفريقيا، أو الانسلاخ عنها لصالح انتماء ديني أبوي يجعل الذات أمام خصم ديني بدوره، وإن كان في حقيقته ثقافيا أيضا.

وإذا كانت سمة الميث المدروس هو إقراره بالتعددية الهوياتية، فإن هناك حكايات أخرى مروية بالقبايل، تحضر فيها أيضا الثلاثية الإتنية (أمازيغي، عربي، أوربي)، فقد أوردت تاسعديت ياسين حكاية ذات روايتين(1)، خلاصة الأولى منهما أن ملكا أكلّيد تزوج أوروبية وعربية وأمازيغية، وأنجب طفلا من كل منهن، ومات بعد أن كبر الأطفال، وترك لكل واحد منهم جرة مقفلة باسمه، وبعد الكشف عن محتويات الجرار، كان الذهب من نصيب ابن الأوربية (رأسمال قوي)، والتراب من نصيب ابن العربية (رمز الأرض)، وأنوثة الزيتون لابن الأمازيغية، فاحتج ابن العربية والأمازيغية على ضعة ما حصلا عليه، فاستشارا الشيخ أمغار بعد رحلة طويلة، فأقر قسمة الأب، واستحسنها على اعتبار أن كل ابن يجب أن يتبع طريقة أخواله، فرضي كل واحد بنصيبه، فعاشوا في هناء. وقد استخلصت تاسعديت ياسين بعد تحليلها للحكاية أنها تنتصر لروح الاتحاد التآخي تاكَمات، رغم الامتياز المخول لأحدهما، ورغم تفاوت محتويات الجرار، وتؤكد على روح التضامن والوحدة في التنوع، والحكاية تعكس استعداد الأمازيغ للتضحية من أجل الوحدة والتعايش، ولوتم ذلك على حسابهم.

وفي الرواية الثانية يتفوق ابن العربية على إخوته ابن الأمازيغية والأوربية قوة وسلطة، ويبذهما ذكاء، ويعود ظافرا من رحلة اختبارية تنطوي على مغامرات كثيرة كان قد كلفه بها أبوه السلطان، وتتعلق بإحضار الطيور السبعة التي تقوم عليها المدينة، والسيف الأحمر، ولما التحق بأخويه اللذين كانوا ينتظرانه عودته، وجدهما يتآمران على قتله غيرة منه، فيتدخل السيف الأحمر، فيقتل ابن الأمازيغية، وأثناء عودته إلى أبيه، يسجنه ثم يقتله، لكن أمه العربية تعيد إليه الحياة بمساعدة بعض النساء بواسطة عشبة سحرية، فينتقم من أبيه، إذ قتله بواسطة سيفه الأحمر.

وتستنتج تاسعديت ياسين من الحكاية أن ابن العربية يمتلك قوة رمزية (لغة ودين)، لكنه لا يستطيع الدخول في مواجهة مع أخيه الأوربي الذي يحمل بدوره قوة مماثلة (لغة ودين جد منتشرين)، لذا فإن ابن الأمازيغية هو وحده المحكوم عليه بالانتفاء والانمحاء، فلا دين يسنده، ولا لغة له معترف بها، فهو لا يملك غير شرعية الأم التي استمد إرثه وقيمه الثقافية منها، لذا لا يمكنه الاستمرار في العيش في مجتمع أبوي إسلامي ذي نزعة ثقافية عربية لا تعترف بشرعية الأم وحدها، ولا تقيم لها أي اعتبار، يجب عليه إذن أن يعمل على

(1) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 143.

طمس ذاته وهويته الثقافية، فلكي يكون، يجب عليه أن يذوب في الثقافة المهيمنة، وهذا ما يفسر مقتله الرمزي بالسيف الأحمر لابن العربية.

وقد حاولت تاسعديت ياسين ربط الحكايتين بسياقات تاريخية مختلفة، فافترضت أن تنحصر ولادة الأولى في المراحل الأولى من دخول الإسلام إلى غاية العهد الموحدي، حيث تقبل الأمازيغ الإسلام، وساهموا في نشره دون شعور بأن هويتهم مستهدفة، بينما تنسب الثانية إلى ما بعد الحكم الموحدي حيث ساهمت الغزوات الهلالية المتدفقة في الرفع من حدة التعريب، وشعر الأمازيغ، عن خطأ أو صواب، بأن زمام الأمور بدأ ينفلت من أيديهم، والتفكك يدب فيهم.

فالحكاية الأولى تقترح التعايش والاعتراف بالأخوة، وقبول الأمر الواقع رغم القسمة الأبوية الجائرة حرصا على التضامن والتساكن بين الثقافات الثلاث، بينما تتبأت الرواية الثانية بانقراض الأمازيغية، وحتمية اختفائها من حلبة الصراع، وتذويبها من قبل العربية التي تمتلك القوة والشرعية (الطيور السبعة، الحصان القوي، السيف الأحمر..)، لكن القاسم المشترك بين هذه الحكايات والميث المرجعي السابق، هو كونها جميعا معبرة عن أزمة الهوية عند الأمازيغي الذي وجد نفسه أمام خيارين؟ القبول بالوضع الدوني بحثا عن التعايش، أو الذوبان في ثقافة الآخر.

وتفاعلات هذه الأزمة الحبلى بالعقد والإحباطات، والارتكاسات التاريخية، ومشاعر النقص التي تمور داخل اللاوعي، هي التي أفضت إلى التمزق والانشطار الحالي للثقافة المغربية بين معانقة للشرق إلى حد التماهي، وتبعية خرقاء للغرب، وبين التشبث بالهوية الذاتية المقهورة التي عانت من إظهارها على أنها فولكلور، ووسمت بالتخلف والشفوية والذوبان في الثقافة الضاغطة التي تقدم على أنها تمثل قيم المعاصرة والحداثة.

وهذه الأزمة هي التي غدت لدى الكثير من الأمازيغ الشعور بالعطالة والسلبية والعقم والخصاءالثقافي، والعجز عن الإبداع في فضاء الثقافة الأصلية، وولدت لديهم إحساسا بالتلاشي والغربة، وحولتهم إلى مغتربين ثقافيا migrant culturel.

والطريف أن الحكاية الثانية تحتفي بابن العربية (واسمه لعربي في الحكاية)، وتتغنى بقوته، فهي تنحاز له بوضوح وتتهم ابن الأمازيغية بالتآمر مع ابن الأوربية (تاروميت) للفتك به، وتنتهي بقتل بقتل سيف العربي الأحمر لابن الأمازيغية، وبعث ابن العربية بشكل سحري، ورغم أن تاسعديت ياسين تعيدها إلى الفترة الموحدية، إلا أن خطابها يكاد ينسجم مع منطق الوعي القومي العربي المعاصر بشمال افريقيا، فهو ينتصر للعروبة بشكل أسطوري يمثل حنينا نوسطالجيا إلى زمن فردوسي مفقود، يسعى إلى بعثه بشكل

ميثي سحري عبر النفخ في الخطابات والبلاغات والبكائيات، ويختزل هوية شمال افريقيا في العروبة والإسلام نازعا بذلك إلى قتل الأمازيغية رمزيا، وتذويبها في بوتقة العروبة، وتعريب الناطقين بها قسرا، وحارب الخطاب الأمازيغي بنعت كل المهتمين به أو المناضلين من أجل تطويره بالعمالة مع المستعمر، والتآمر مع الغرب ضد الوحدة العربية والعروبة والإسلام.

إن الإيديولوجية الإقصائية القومية العربية بالمغرب الكبير تبدو كما لو أنها ميل إلى التحقيق الفعلي لما استبقته الحكاية، وأخبرت به، وتحويل لها من المجال الحكائي الميثي إلى القطاع الإيديولوجي التنظيري المغلف بقناع المفاهيم ومساحيق الحداثة، وهو ما يعزز الافتراض بأن الإيديولوجية القومية العربية بالمغرب الكبير تقوم على أطر إسناد وبنية أسطورية، ويشتغل خطابها الرمزي الإيديولوجي بآليات ومنطق ميثي، بل من الممكن اعتبارها ميثا حديثا mythe moderne، يشبع نزوعا إلى التماهي والذوبان في الآخرالأقوى، وتشكل ملاذا يحتمي به بعض المغاربيين من صقيع أزمة الهوية مشرئبين إلى الشرق باترين واقعهم الثقافي، رافضين أي فكرة تنحو منحى إعادة الاعتبار للهوية الأمازيغية، لأن في ذلك نبشا في المكبوتات ونكأ للجراحات النرجسية.

فالوعي القومي العربي في بعده الإقصائي في المغرب، كممثل لنمط الوعي الإيديولوجي بالهوية، وعي باطولوجي غير متزن، لأنه يعمل بمنطق رغائبي يستبعد كل ما لا ينسجم مع استيهاماته، أو ينكره، أو يتعامى عنه متخذا لنفسه نظريات متعالية من صنع تفكير رغبي اجتراري مستقيل من وظيفة تحليل الواقع، خاضع لأهواء الذات، والمنطق الأهوائي الرغائبي توجهه الرغبات اللاواعية كما هو معلوم في التحليل النفسي، فهو يشكل وجها آخر للوعي الميثي، وهما معا منوعتان لنفس الوعي اللاعقلاني العاجز عن تمثل الواقع، وقراءته، وفهم آلياته، وهما معا يفرزان وعيا مزيفا ومراوغا ومختلا للذات، يخنق عنفوانها وسورتها الإبداعية الخصبة، واستمرار هذا الوعي اللاعقلاني يشكل متراسا صعب الاختراق، يعرقل كل تغيير إيجابي، ويعيق الرؤية التاريخية النقدية للذات، إذ تغتدي فيه الإيديولوجيا بالميثولوجيا لتكريس الثبات والوثوقية، وإلغاء البعد التاريخي، واكتساب هويات مظهريةidentité de façade . فكيف يمكن تأسيس وعي متزن بالأنا الجماعية غير محكوم فقط بالعقد والجراحات والترسبات التاريخية اللاواعية وبعيد عن المواقف الانفعالية الحالمة؟

إن الخطوة الأولى تكمن في فك الإسار عن أسئلة الهوية، وتوتير الجاهز السائد عنها، وعقل اللامعقول في لاوعينا، وإقامة مسافة نقدية بيننا وبين الذات للوعي بها بطريقة سوية وواقعية، ولتأسيس فكر تساؤلي عقلاني نقدي ضرامي، ووعي تفكيكي يعمل على

تعرية كل الميكانيزمات التي اشتغلت بها الأيديولوجيات الرسمية السائدة، والتي تمخضت عنها كل الأنماط والتركيبات الإيديولوجية المختلفة، ويكشف عن كل ما هو مقصي ومغيب ومطموس لأي سبب، فوعي من هذا النوع يمكن من تفجير الطاقات الإبداعية للأنا، وإعادة الثقة للعقل المغاربي، وتحرير الذهنيات، وسيتيح احتضان تضاريس الذات وتشعباتها، والإقرار بالمتعدد والمختلف فيها.

ويجب تفكيك ثنائية المدنس/ المدنس التي تحكم سلوكاتنا وتوجهها بشكل سلبي لا متحرر، ونزع صفة القدسية عن العربية، وفك الرباط الإيديولوجي بين العروبة والإسلام، أو العروبة والسلطة السياسية. وللتقليص من سلطة اللغات المكتوبة، وعنفها الرمزي على متخيل الأمازيغي ينبغي تكثيف الإبداع والكتابة باللغة الأمازيغية، وكما ربط الميث سقوط الأمازيغ بانحطاط المرأة، فإن كسب رهان الحداثة والإقلاع الثقافي والتنموي يقتضي من كل المثقفين والمناضلين لرد الاعتبار للهوية المغاربية، وإنعاش الأمازيغية أن يناضلوا من أجل رد الاعتبار للمرأة كذلك، ومساواتها بالرجل، وإشراكها في كل مناحي الحياة الثقافية والسياسية كاملة الحقوق.

# المراجع والمصادر

## المراجع بالفرنسية


- Abedesselam Abedennour - Recueil de proverbes berbères - ammud n yinzan - ENAG/éditions, Alger 1998.
- Abrous, Dahbia - Kabylie : cosmogonie- Encyclopédie Berbère - XXVI - Edisud - 2004.
- Ag wawlkaz - Contes berbères - Volubilis editions - 2004.
- Ait Ahmed, Sakina- Inzan : proverbes berbères de kabylie-Harmattan-1996.
- Akhmisse, Mustapha - Croyance et medecine berbères à tagmut- Ed. Dar Kortoba- 2004.
- Allioui- Timsal, énigmes berbères de la kabylie- Harmattan- Paris- 1990.
- Amard -Textes berbères des ait wawzgit -Edisud -Ed Harry Stroomer - 1990.
- Archives Berbères 1915-1916, Ed Alkalam-Rabat-1987.
-Basset, Henri- Essai sur la littérature des berbères (1920)- Reedition Ibis press-awal- 2001.
- Basset, René- Recherches sur la religion des Berbères -Revue de l'histoire des religions, 1910.
- Basset, René - Contes populaires berbères - Ernest Leroux editeur - Paris - 1887.
- Banhakeia, Hassan-Régénération de l'humain à travers les symboles zoomorphes dans les contes, Tawiza N 101 septembre 2005.
- Bentolila, Proverbes berbères-Harmattan-Awal-1993.
- Bentolila- Devinettes Berbères-Tome III-devinettes kabyles, Y.Ibouziden-CILF.
- Berques, Jaques - Structures sociales du Haut Atlas P.U.F -1978.
- Boumalk, A -Bounfour,A- Vocabulaire usuel du tachelhit - Centre Tarik ibn Zyad (Rabat)-2001.
- Bourdieu, Pierre - Sens pratique-Edition de Minuit Paris-1980.
- Caillois, Roger - L'Homme et le sacré -Gallimard - Folio-essais- 1950.

- Caillois, Roger - le mythe et l'homme -Gallimard- folio essais - 1938.
- Chevalier, Jean et Gheerbrant- Dictionnaire des symboles, Robert Lafont-Jupiter.
- De Foucauld, Charles - A. Calassanti, Textes Touaregs en prose- Edisud.
- Delheure, Jean - Contes et légendes berbères de Ouargla- tinfusin - Paris- Boite à documents- 1989.
- Delheure- Faits et dires du Mzab- SELAF, Paris 1986.
- Delheure, Jean - izlan d id aghani- poésie et chants de Ouargla- Etudes et documents berbères N.5.
- Dermenghem - le culte des saints dans l'islam maghrebin - Gallimard -1954.
- Destaing, Edmond-Vocabulaire Français-berbère (tachelhit du Sous)- Paris- Librairie Ernest Le Roux- 1938.
- Destaing- Interdictions de vocabulaire en berbère in melanges René Basset, t 2- 1925.
- Doutté, Edmond - Magie et religion en Afrique du Nord, Paris : P.Geutner, 1984.
- El Alaoui, Narjys-Le soleil, la lune et la fiancée végétale- Edisud-2001.
- Eliade - Traité d'histoire des religions - Payot - Paris- 1964.
- Eliade, Sacré et profane -folio-essai-Gallimard-1994.
- El Manouar, Mohamed -Awal n temazight -Agraw Amazigh-N. 123-9 avril 2004.
- Frobenius, Leo - Contes kabyles, traduction de Mokrane Fetta -Tome 1-Edisud, 1995.
- Galand-Pernet, Paulette - la vieille et la légende des jours d'emprunts au Maroc- Hesperis-T.XLV., 1er-2er trim- 1958.
- Genevois-Un rite d'obtention de la pluie : la fiancée d'anzar-actes du 2'eme congrès International d'étude des cultures de la meditterannée Occidentale II, SNED, Algérie 1978.
- Griaule, Marcel - Arts de l'Afrique - Ed.Dechène - Paris -1947
- Grigorieff, Vladimir - Mythologie du monde entier -Ed Marabout- Alleur-Belgique - 1987.
- Haddadou- M.Akli- Guide de la langue et de la culture berbère -ENAL/ENAP- 1993.
- Haddachi, Ahmed - Dictionnaire Tamazight- Français (parler des ayt Merghad)- Salé- 2000.

- Kaaouas, Nadia- Opacité référentielle dans les devinettes berbères- in littérature amazighe - Ircam- Rabat- 2004.
- Khaireddine, Mohammed - Légende et vie d' Agounchich - Ed. du Seuil- Paris- 1984.
- Khettouch, M.A- Tadâ : entente et alliance. In journal Tidmi N 59 (08/02/96).
- Lacoste Dujardin- Conte kabyle- étude ethnologique-Maspero-Paris- 1970.
- Lacoste Dujardin - Des mères contre femmes- Ed. La découverte - 1986.
- Laoust - Mots et choses berbères- Société Marocaine D'éditions- Collection Calques- Rabat- 1983.
- Laoust - Etude du dialecte berbère des Ntifa - 2eme partie - Ed Ernest Leroux, 1918.
- Laoust- Contes berbères du Maroc-Paris-Larose- volume 2- 1949.
- Laoust -Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'Anti-Atlas- Hesperis -1920.
- Laoust - Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis, 1947, 3°-4° trim.
- Laoust - Cours du berbère Marocain _ dialecte du Sous, du haut et de l'anti atlas- Paris-1921.
- Laoust, Noces berbères-Edisud-1993-Edition établie par Claude Lefebure
- Laoust- Chantreaux, Germaine- Kabylie : coté femmes, Edisud- 1990.
- Levi-Strauss, Claude - La potière jalouse, Edition-Plon-1985.
- Levi-Strauss, Claude - Le cru et le cuit-Ed.Plon-1964.
- Lhote, Henri - Touareġ du Haggar - Collection Civilisations - Armand Colin Editeur- 1984.
- Lounes, Abderrahman - Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh-Edition Anep- 2002.
- Makilam- Magie de la femme kabyle. Ed. Harmattan 1996.
- Mammeri, Mouloud- Contes berbères de kabylie-Ed Bordas- 1980.
- Mercier- « le chaouia de l'Aures (dialecte de l'Ahmar Khaddou) » : Etude grammaticale, texte en dialecte Chaouia, Paris, Ernest LEROUX.1896.
- Moulieras - Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie- Ernest Leroux editeur- Paris - 1893.
- Nacib, Youssef - Contes kabyles - Ed. Andalouses - Alger - 1991.

- Navet, Nadia Mohia- Pour une anthropologie psychanalytique-les thérapies traditionnelles dans la société kabyle- Harmattan.
- Ould Brahim, Ouahmi- sur une chroníque arabo-berbère des Ibadites medieveaux- Etudes et documents berberes-N 4-1988.
- Ould Brahim, Ouahmi - locutions et proverbes kabyles- Etudes et documents berbères, N : 5.
- Oumara, Achour - La régénération dans le conte berbère - Etudes et documents berbères - N 14 - 1996.
- Pâques, Viviana - L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain-Institut d'ethnologie-Paris-1964
- Pellat, Charles -Textes berbères dans le parler des ait seghrouchen de la moulouya -Ed. Larose- 1955.
- Plantade, Nedjma - Guerre des femmes en Algérie -Ed boite à documents - Paris.
- Plantade, Nedjma- - de quelques rites divinatoires kabyles- Etudes et documents berbères- N4 - 1988.
- Paulme, Denise- La Mère dévorante- essai sur la morphologie des contes africains -Gallimard - 1978.
- Rachik, Hassan -Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain- Afrique Orient- 1990.
- Rachek, Hassan -Etude sur la division sexuelle des rôles dans une tribu du haut atlas p.120 in le Maghreb : approches des mécanismes d'articulation -édité par Rahma bourqia et N.hopkins.
- Rahmani - Coutumes kabyles du Cap Aokas - Revue Africaine - 1ere et 2eme partie 1938 - 1939, 2eme partie,
- Roux, Arsene - Poésie populaire berbère (Maroc du sud ouest-igedmiwn) Ed.CNRS -paris 1990
- Savignac-Contes berbères de Kabyles- Presses universitaires- 1978
- Scelles-Millie- Paraboles et contes d'Afrique du Nord, Maison neuve et Larose- 1982
- Semana, Yvonnes - Tissage dans le haut Atlas Marocain - Ibiss press / Unesco - 2000
- Servier- Traditions et civilisation berbères- portes de l'année -Ed du Rocher- Monaco.

- Stroomer- Textes berbères des Guedmioua et Goundafa (Haut Atlas du Maroc)- Edisud bilingues -2001
- Stroomer - Onze contes berbères en tachelhiyt d'Agadir- etudes et documents berbères-N 15-16- 1998.
- Taifi, Miloud-Dictionnaire tamazight - Français (parlers du Maroc central), - Ed.Harmattan / Awal- (Paris, 1991)
- Taif, Miloud - Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine-Revue Awal - N° 29 - 2004
- Thaythay Ghozali, Najima - Contes et légendes du Maroc, Flies - France 2001
- Tillion- Germaine- Il était une fois l'ethnographie -Ed.Seuil 2000.
- Yacine, Tassadit - Voleurs de feu - Ed. La Decouverte/ Awal - 1993
- Yacine, Tassadit - L'izli ou l'amour chanté en kabylie, Paris - Maison des sciences de l'homme -1988.
- Yacine, Tassadit - Chacal ou la ruse des dominés- Kasbah Editions - Alger- 2004.
- Yacine, Tassadit - Piège ou le combat d'une femme Algérienne - Publisud/ Awal- 1995
- Zellal, Brahim - Le roman de chacal -1946 - réédité par Awal/ Harmattan-1999
- Van Gennep - Rites de passage - Emile Nourry - Paris- 1909

## المراجع بالعربية:


- جيلبير ديوران- الانثروبولوجيا: رموزها، أنساقها، أساطيرها - ترجمة - مصباح الصمد- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- ط 2-1993.
- ميرسيا إلياد- مظاهر الأسطورة- ترجمة - نهاد خياطة- دار كنعان للدراسات والنشر- 1991
- رشيد الحسين- الحيوان في الأمثال والحكايات الأمازيغية - منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي- 2000.
- عبد الحميد بورايو- الحكايات الخرافية للمغرب العربي- دار الطليعة- بيروت-1992.
- علي صدقي أزايكو- إيزمولن، ديوان شعري أمازيغي- الرباط-1995.
- مصطفى واعراب- المعتقدات السحرية في المغرب- منشورات الأحداث المغربية - 2003.
- محمد اهريشي- التقويم الامازيغي والتقويم المصري، اية علاقة- جريدة اكراو امازيغ ؟ ع 72 (16 مارس 2001).
- محمد ابزيكا- الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية- أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية- 1980.
- محمد مستغفر- مظاهر من طقوس الاجتياز في تنشئة الطفل الأمازيغي- ضمن أعمال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية- 1996.
- عبد الرحمان بوزيدة- قاموس أساطير الجزائر- منشورات المركز الوطني للبحث في الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية- الجزائر- 2005.
- عبد السلام خلفي- اللغة الأم وسلطة المأ سسة- أمبريال- 2000.
- محمد حقي - البربر في الأندلس- شركة النشر والتوزيع - المدارس- الدار البيضاء - 2001.
- الفرياضي عبلا- تيمسورت- العرق النابض بالاعتقادات الميثولوجية- جريدة تامازيغت، عدد 21، 27 ماي 1999.
- لحسن بلفقيه- إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح- منشورات مركز طارق بن زياد.
- حميد تيتاو، محماد لطيف- ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل أيت عطا من خلال أمثالها - مطبعة النجاح الجديدة ؟ 2003
- محمد شفيق- المعجم العربي الامازيغي- ثلاثة أجزاء- منشورات أكاديمية المملكة المغربية.
- محمد شفيق- من أجل مغارب مغاربية بالأولوية- منشورات مركز طارق بن زياد- 2000.
- محمد شفيق- لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين ص68 -إصدارات انفوبرانت الطبعة الرابعة 2003 .
- عمر أمرير- الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب- الدار البيضاء- 1987
- ليفي ستراوس - الاناسة البنيانية- ترجمة حسن قبيسي- المركز الثقافي العربي - 1995
- شريق- القمري- أقضاض ( تأليف ثلاثي)- إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف- الناظور- 1994.
- الناصري- الاستقصاء- دارالكتاب- الدار البيضاء.

# المحتويات

ⵢⵓⵎⴰ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵎⵏⵏⴰⵡⵜ ⵜⵣⵔⴰⵡⵉⵏ ⵜⵉⵜⵏⵓⵍⵓⵊⵉⵢⵉⵏ ⵣⵍⵉⵏⵉⵏ, ⵎⴰⵛⴰ ⵉⵙⵎⴰⵏ ⵜⵏⵜ ⵢⴰⵏ ⵓⵣⴷⴷⵓⵢ ⵍⵍⵉⴳ ⴳⴰⵏⵜ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵜⴰⵔⵔⴰⵎⵉⵏ ⵉⵎⵎⴰⵖⵏ ⴰⴷ ⵉⵏⵏⵖⵎⵙ, ⵙⵙⴰⴳⵯⵏ ⴷ ⵓⴷⵎⴰⵡⵏ ⵏ ⵓⵙⵡⵉⵏⴳⵎ ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ ⴰⵏⵙⴰⵢ ⴷ ⴽⵔⴰ ⴳ ⵜⴷⵓⴳⴰⵎⵉⵏ ⵉⵣⴳⴰⵏ ⴳ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ, ⵜⵉⴷ ⵉⵜⵜⵉⵍⵉⵏ ⴹⴰⵀⵜ ⵜⵓⴳⴳⵜ ⵏ ⵜⵎⴳⴳⵉⵢⵉⵏ ⴷ ⵜⵎⴰⵛⴽⵓⵜⵉⵏ ⴷ ⵉⵡⵏⵏⵉⵜⵏ ⵙⵓⵍ ⵙ ⵙⴽⵔⴰⵏ ⵎⴷⴷⵏ ⴰⵔ ⴰⵙⵙⴰ ⴰ. ⵜⵜⵢⴰⵙⴰⵢⵏ ⴷ ⴳ ⵜⵢⵙⵉ ⵜⴰⵜⵍⴰⵢⵜ ⴳ ⴳⴰⵏ ⵓⵎⵉⵢⵢⵏ, ⴷ ⵜⵏⴼⵓⵙⵉⵏ ⴷ ⵜⴰⵍⵍⴰⵙⵉⵏ ⴷ ⵉⵏⵙⴰⵢⵏ ⴷ ⵡⴰⵖⴰⵍⵏ ⵙⵓⵍ ⵉⴷⴷⵔⵏ ⴳ ⵡⴰⵏⵙⵉⵡⵏ ⵉⵏⵙⴰⵢⵏ ⴳ ⵡⴰⵎⵓⵏⵏ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ. ⵍⵍⵉⴳ ⵉⴷⵔⵓⵙ ⵎⴰⴷ ⵉⵜⵜⵢⴰⵡⵙⴽⴰⵔⵏ ⴳ ⵓⵙⴰⵢⵙ ⵏ ⵓⵙⵉⴳⴳⵍ ⴰⵜⵏⵓⵍⵓⵊⵉⵢ ⵅⴼ ⵜⵉⵎⵉⵥⴰⵔ ⵏ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵉⴷⵔⵓⵙⵏ ⵡⴰⵔⵔⴰⵜⵏ ⴷ ⵜⵙⴰⵖⵓⵍⵉⵏ ⵍⵍⵉⴳ ⵎⴰⵏⵏ ⵉⴹⵀⵉⵕⵏ ⴷ ⵜⵏⴳⴰ ⵜⴰⵜⵏⵓⵍⵓⵊⵉⵢⵜ, ⵏⴼⴽⴰ ⴰⵜⵉⴳ ⵎⵇⵇⵓⵔⵏ ⴳ ⵉⵎⴰⴳⵔⴰⴷⵏ ⵉⵙⵎⴰⵏ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰ ⵉ ⵙⵏⴰⵜ ⵜⵙⴳⴳⵉⵡⵉⵏ :ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵏ ⵙⵓⵙ ⴷ ⵜⵉⵏ ⵍⵇⴱⴰⵢⵍ ⵏ ⴷⴷⵥⴰⵢⵔ. ⵎⴰⵛⴰ ⵓⵔ ⵏⵜⵜⵓ ⵜⵉⵙⴳⴳⵉⵡⵉⵏ ⵢⴰⴹⵏ ⵜⵉⵣⵉ ⵏⵏⴰ ⵏⵏⵎⴰⴳⴳⴰⵔ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵓⵎⵍⴰⵏ ⴷⵉⴷⵙⵏⵜ ⵉⵣⴷⵉⵏ.

Le présent ouvrage est composé de plusieurs études dont le fil d'Ariane est qu'elles constituent autant d'approches qui mettent en évidence des aspects de la pensée amazighe traditionnelle. Elles sont aussi les symboles récurrents de la culture amazighe dans ses multiples pratiques et ses différentes expressions, héritage oral fait de mythes, de contes et de légendes qui persistent encore aujourd'hui.

Parce que de telles recherches sont rares et les références ethnographiques inexistantes, les études contenues dans le présent ouvrage couvrent, essentiellement, deux régions représentatives de l'espace amazighe, celle du Souss au Maroc et celle de la Kabylie en Algérie.




22 درهم